

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

الموسومة بـ

البعد الإبستيمولوجي للنقد الكانطي

دراسة من خلال كتاب " نقد ملكة الحكم"

إعداد الطالبة : اشراف:

خديم أسماء **أ.د. بوعرفة عبد القادر**

لجنة المناقشة

أ.د. الزاوي الحسين	جامعة وهران	رئيسا
أ.د. بوعرفة عبد القادر	جامعة وهران	مقررا
أ.د. حمادي حميد	جامعة وهران	مناقشا
د. بن جدية محمد	جامعة مستغانم	مناقشا
د.خليفي بشير	جامعة معسكر	مناقشا
د. ابراهيم أحمد	جامعة مستغانم	مناقشا

السنة الجامعية 2013-2014

إهداء

إلى روح أبي الغالي – رحمة الله عليه-

إلى أمي الحانية أطال الله في عمرها

إلى كل أفراد عائلتي كل باسمه

إلى من شاركني عناء البحث وآزرني كلما يئست أو تراجعت زوجي بلوزاع

إلى قرّتي عيني ومهجتي قلبي ابنتاي رؤية ورنيم

وإلى كل من اتّخذ من النقد عقيدة ضد اللاعقلانية والخرافة لإرساء فكر عقلاني مستنير...

أهدي هذا العمل.

شكر وعرفان

أتقدم بخالص الشكر والامتنان للمشرف على هذا العمل الأستاذ الدكتور بوعرفة عبد القادر على دقة وعمق توجيهاته المنهجية والمعرفية والتي أغنتني علمياً وعملياً.

وشكري العميق أيضا للأستاذ براهمة بلوزاع على مساعدته وحرصه على إخراج هذا العمل في أحسن صورة.

مقدمة:

تضمّن تاريخ الفلسفة العديد من القراءات التي أنتجها الفلاسفة لفهم العلاقة بين الإنسان والواقع، وكان من الصعب ضبط ذلك الارتباط في شكل أو نمط ثابت على طريقة العلوم الدقيقة، فقد تبين أنه لا الواقع في حالة سكون ولا حتى الذات الإنسانية تُبقي على طبيعتها النمطية التي كثيرا ما وُضعت فيها. يتغير الواقع بحسب ما يلحق به من تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية، كما أن للذات وجودا تاريخيا بحكم حضورها في الزمان والمكان، فضلا عن انفعالاتها وميولها التي غالباً ما تطفو على السطح وتوجه أفكارها ورؤاها.

وأدرك الفكر الإنساني منذ البدء أنه لابد من وضع تلك العلاقة في شكل من الأشكال الممكنة التي لم تخرج –على الأقل في بدايتها- عن حالتين؛ إما أن الواقع هو الذي يسيطر على الذات ويُملي عليها معطياته، وإما أن الذات هي التي تصنع المعرفة فيمتثل الواقع لأطرها. صحيح أن الفلسفات الحديثة والمعاصرة قدمت تصورات لا حصر لها لتحديد الارتباط بين الذات والموضوع، لكنها مع هذا تمتد بأصولها إلى هاتين النزعتين. وكان من الضروري أن يأنس كل فيلسوف إلى واحد من تلك الافتراضات حتى يتمكن من فهم واقعه وذاته قبل كل شيء.

ولقد اتخذ إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724 -1804) موقفاً متميّزا من المسألة، حيث أنه وجد نقطة التقاء بين التجريبية والعقلانية ونفى بذلك أي تعارض بينهما. وتبين أنه بين الوحدة الفكرية والتعدد الحسي يوجد فضاء يتوسطهما هو الحكم، الذي يمثّل بالتحديد اختزال الكثرة في الوحدة أو الأجزاء في الكل، وفي الحقيقة تلك الأجزاء ليست غريبة عن ذلك الكل بل تعود إليه. لأن العقل يحمل في ذاته تعددا خاصا به يجعله على استعداد لتلقي أي اختلاف أو كثرة من الخارج. لذلك يُعتبر البحث في الأحكام حفراً متأصلا في الذات الإنسانية، من حيث

أنه يحدد مدى قدرتها على صياغة العام داخل الخاص باعتبارها تتضمن جملة من الاستعدادات التي تستوعب الكثرة الموجودة في الواقع وفي الوقت نفسه تحتفظ لنفسها بالوحدة كخصوصية تجعلها مستقلة عن ذلك الواقع.

وكانت انطلاقتنا من هذه النقطة لرصد طبيعة الحكم عند كانط ودوره في البناء الفكري، في المعرفة والأخلاق كما في الجمال. وقد اهتدينا فيه بالكتاب النقدي الثالث لكانط "نقد ملكة الحكم" الذي اعتمدناه كنص محوري حددنا من خلاله وجهتنا في البحث، والذي اقتضى أن يتوسط حكم الذوق الحكم المعرفي والحكم الأخلاقي. وهو بحث ينتمي في حقله المعرفي إلى الدراسة الإبستمولوجية باعتبار أن الحكم يعد أصغر عنصر يمكن أن نصل إليه عند تحليلنا لبنية العملية المعرفية. وكان هاجسنا فيه هو الوظيفة التي أصبح يؤديها الحكم في الفلسفة الكانطية، فبعد أن استخدمه أرسطو (Aristote) في شكله الصوري كإسناد أمر إلى آخر سواء سلباً أو إيجابا لوجود نسبة بينهما، تحول إلى ملكة تعمل على ربط ما هو محسوس بما هو معقول لكن هذه المرة ليس صوريا بل بشكل عملي. ومن جهة أخرى يستند الحكم على جملة من المبادئ القبلية التي تتضمنها كل ملكة، والتي بموجبها يقع ذلك الربط بين الحسي والعقلي بحيث تكون شرط إمكانه وإلا فعلى أي أساس يمكننا الانتقال بين عالمين مختلفين؟

وقد ولّدت لدينا هذه الفرضية العديد من التساؤلات من أجل الغوص في المسألة وفهم تلك العلاقات بين الملكات الإنسانية، اختزلناها في ما يلي: ما حقيقة الحكم؟ ما وظيفته في بناء المعارف؟ وكيف يمكننا فهم وتحديد قيمة الحكم في الربط بين الذات والموضوع؟ وإذا كان المشروع النقدي لكانط يهدف إلى صياغة نظرية في المعرفة، فما دور الحكم في ذلك؟ تناول كانط في بحثه في الأحكام لفظة الملكة (Faculté)، فما مفهومها وعلاقتها بالذات؟ ما طبيعة الارتباط بين تلك الملكات ؟ وما قيمتها وأهميتها في الانتقال من المحسوس إلى المعقول؟ ما هي الأبعاد التي

حققها كانط في رؤيته النقدية للمعرفة؟ وما مدى تداعيات ذلك النقد في الفكر العربي الإسلامي؟ وكيف لنا أن نفهم النقد الكانطي ببعث روح المساءلة داخل التراث العربي الإسلامي؟

وقد ساقتنا هذه الانشغالات مع غيرها من التفاصيل إلى تتبع الخطة التالية: احتوى العمل على أربعة فصول؛ تضمن الفصل الأول مبحثا تمهيديا عبارة عن تأثيل مفاهيمي لمفهوم الحكم من الناحية الجينيالوجية، وكذلك التاريخية. في المبحث الثاني عرّجنا على نظرية المعرفة الكانطية بفحص كل من الذات والموضوع وآلية الارتباط بينهما، في حين جاء المبحث الثالث مخصصا لطبيعة الأحكام المعرفية في ظل القبلي والبعدي. والمبحث الرابع خصصناه لنقد العقل وحدوده عند كانط من خلال حصر مجال العقل في المعرفة والحدود التي يقف عندها.

اتجهنا في الفصل الثاني إلى الحكم الجمالي فجاء المبحث الأول لتحديد ملكة الحكم والموضوعات الخاصة بها، كالذوق والحس العام باعتبارها مفاهيم وظفها كانط في تصوره للجمال. أما في المبحث الثاني فقد تفحّصنا طبيعة الحكم الإستطيقي بالإضافة إلى ضبط مفهومي الجمال والكمال والعلاقة بينهما، كما تم التعرّض إلى الحكم الجمالي ومجالات التعالي خاصة في ارتباطه بالأخلاق. هذا وتضمن المبحث الثالث فلسفة الجمال والفن عند كانط من خلال علاقة الجمال بالطبيعة، الفن ومفهوم العبقرية، الشعور وملكة الحكم الجمالي. أما في الفصل الثالث والذي يخص الحكم الأخلاقي فقد تعرضنا في المبحث الأول إلى الصورة العامة للأخلاق الكانطية في تحديد مجال القيم بين الدين والأخلاق، ثم تم الانتقال إلى نظرية الواجب وهي محور الأخلاق الكانطية، بعدها إلى ميتافيزيقا الأخلاق. في المبحث الثاني قمنا بدراسة الحكم الأخلاقي من حيث الجدلية والمعيارية، ومسألة التشريع الذاتي في الأخلاق، ثم في المبحث الثالث توقفنا عند الحفر في ما وراء الأخلاق الكانطية حيث تبين أنه أراد من الأخلاق أن تكون دينا جديداً يصنعه العقل العملي الخالص.

وجاء الفصل الرابع ليبحث علاقة الحكم بالنقد فتضمن مبحثه الأول ارتباط الملكة مع الحكم وقد تتبعنا فيه الملكات الثلاث، أما المبحث الثاني فكان من أجل تقييم الأحكام (المعرفي، الأخلاقي والجمالي). في المبحث الثالث تم البحث في قيمة الملكات الإنسانية عموما، ثم في الآفاق التي فتحها كانط أمامنا. أخيرا جاء المبحث الرابع من أجل الكشف عن تداعيات النقد الكانطي في الفكر العربي والإسلامي، وسبل تعاطي المسلمين مع المنهج النقدي في فهم التراث الإسلامي. بالإضافة إلى هذا احتوى البحث على مقدمة وخاتمة وملاحق تمثلت في ثبت بالمصطلحات الكانطية باللغة العربية والفرنسية والألمانية، وملحق خاص بالأعلام الذين تم ذكرهم داخل المتن.

واقتضى البحث في إبستمولوجيا الحكم كغيره من الأبحاث الأخرى أن يكون وفق جملة من المناهج التي يمكنها أن توصلنا إلى أهدافنا. وقد توسّلنا في الفصل الأول وتحديدا المبحث الأول بالمنهج الجينيالوجي من أجل الكشف عن أصول مفهوم الحكم وكذلك معرفة مجالات توظيفه. أما باقي المباحث الأخرى والخاصة بنظرية المعرفة الكانطية، فقد اعتمدنا على البرهان المنطقي بوضع جملة من المقدمات التي انطلق منها كانط من أجل الاستدلال على إطلاقية الزمان والمكان كحدوس قبلية، هي بمثابة شروط إمكان الأحكام التأليفية القبلية وهي مسألة تمثل محور نظريته في المعرفة، كما وظفنا – وإن بشكل بسيط- منهج الفرض في محاولة تحديدنا لمجال المعرفة المسموح به أو الممكن، فافترضنا أن يكون التجربة الفيزيائية ثم وصلنا إلى إثبات تلك الفرضية. واعتمدنا في الفصل الثاني على المنهج التحليلي الذي استدعى أيضا التحديد الاصطلاحي لبعض المفاهيم كالجميل، الجلال والكمال وأيضا الحس العام المشترك، كما أن جملة النصوص التي اعتمدناها استدعت التعامل معها بالتحليل والنقد أحيانا.

في الفصل الثالث والخاص بالحكم الأخلاقي وهو الجانب العملي من فلسفته والذي اعتمدنا فيه على التحليل أيضا لوجود النصوص، لكن عززناه بالتركيب من ناحية أخرى وتحديداً في فهم العلاقة بين الاخلاق والدين، وهي إشكالية مهمة وبارزة في الفلسفة الغربية. وقد قادنا ذلك التركيب إلى الكشف عن رؤيته الجديدة إلى الدين والأخلاق على السواء. وأما الفصل الرابع فقد تتبعنا فيه المنهج النقدي باعتبار أننا قمنا فيه بمناقشة العلاقة بين الملكات فضلا عن حقيقة وقيمة النقد الكانطي في ظل ما يحدث من حولنا، وتداعيات الفلسفة النقدية في الفكر العربي والإسلامي ؟وعن إمكانية تحقيق حركية نقدية لكل ما هو غير عقلاني في تركيبة الذهنية الإسلامية، ومساءلة بعض الإسهامات في مجال نقد العقل العربي؟

وفي إطار تعاملنا مع إشكالية الحكم في فلسفة كانط النقدية استرعى انتباهنا ثراء المكتبات بالدراسات التي استهدفت الفلسفة الكانطية، كذلك التغطيات الأكاديمية لتلك الفلسفة من خلال الملتقيات والندوات في سبيل تقديم قراءات جديدة لها ومحاولة إيجاد راهنية لذلك الفكر والاستفادة منه. لكننا سنحصر اطلاعنا في بعض الدراسات التي تقاطعت مع بحثنا هذا وقد قدمها مجموعة من الباحثين الأكاديميين في شكل أطاريح دكتوراه وماجستير: -Omezine Ben Chikha : Le problème des antinomies dans l'œuvre critique de Kant, thèse de doctorat, Tunis,1999.
وهي دراسة قدمتها الأكاديمية التونسية أم الزين بن شيخة من أجل الكشف عن نقائض العقل النقدي، وبالتحديد النقيضتين الجمالية والغائية وهي تتعلق بالفقرتين 56 و57 من "نقد ملكة الحكم" عندما عرض كانط حكمين يدخلان ضمن ما يُعرف بالشائع العام حول الذوق وهما " لكل ذوقه الخاص" و" إننا لا نتخاصم في شأن الذوق"، ثم يقدم حل هذا التناقض في الحكم " بوسعنا أن نتناقش حول الذوق" وهو حل يقدم بديل **الذوق المشترك و العام**.

-Toufik Cherif : Esthétique et critique chez Kant, thèse de D.R.A en philosophie , Tunis, 1982-1983.

قدم الأستاذ توفيق الشريف (أكاديمي بجامعة تونس) دراسته هذه من أجل رصد النظرة النقدية للجمال عند كانط وكيفية تأسيس علم للجمال بمواصفات عقلية خالصة بعيداً عن التصور الحسي والمادي.

بالإضافة إلى رسائل ماجستير لا يسعنا المقام لذكرها كلها حصرناها في رسالة: حسني ولد الفقيه " دور المخيلة في بناء المعرفة عند كانط"، ماجستير بالجامعة الأردنية، 1993 ، وتخص نظرية المعرفة الكانطية والتي لم تخل من الخيال الذي كان عائقا عند الفلاسفة العقلانيين.

-سمير بلكفيف " الكوني في فلسفة كانط" ماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2010 ، اهتم الباحث بالتطلع إلى الكونية في فلسفة كانط من خلال البحث الأخلاقي والجمالي وكذلك السياسي.

- دليلة جبار " طبيعة الحرية عند كانط من خلال فلسفته النقدية"، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر،2003 -2004 ، ينتمي هذا البحث إلى الفلسفة العملية باعتبار أن الحرية هي إحدى مسلمات العقل العملي عند كانط، والغاية منه هي بيان منزلة الحرية في المشروع النقدي وكيفية توظيفها في الربط بين عالم الطبيعة الذي تحكمه القوانين والحتميات وعالم الإرادة الذي يخضع لقوانين العقل الخالص .

ولن نفوت الفرصة للحديث عن القراءة التي خصّ بها النقاد الفرنسيون فلسفة كانط النقدية ضمن مجموعة من الأعمال المهمة والتي نذكر منها – كأمثلة وليس بصفة حصرية - :

-Joseph Combes : L'idée critique chez Kant.

-Maurice Clovel : Critique de Kant.

-Victor Delbos : La philosophie pratique de Kant.

- Gilles Deleuze : La philosophie critique de Kant.

واستوقفنا المؤلف الأخير لدولوز باعتباره يرتبط بموضوع هذا البحث من جهة، وكذلك بالنظر إلى الأهمية التي حضي بها في الوطن العربي لبساطة لغته وسلاستها، ولما أثاره من مسائل أساسية في الفلسفة الكانطية. غير أننا وجدنا من خلال اطلاعنا على هذا الكتاب والذي اعتمدنا عليه في فهم بعض التفاصيل الخاصة بالعلاقة بين الملكات، أنه لم يتعامل مع النص الكانطي داخل أرضيته التاريخية والتي تحددها لحظتان حاسمتان هما: 1 – الجدل الذي دار بين العقلانية والتجريبية والمثالية. 2 – الثورة العلمية التي عرفها عصره (الرياضيات والفيزياء) والتي كان كانط من أكثر الفلاسفة انجذابا لها، وهذا ما انعكس على تصوره الإستطيقي الذي تراوح بين قوانين الطبيعة المحكمة (الفيزياء) وقوانين العقل الصارمة (الرياضيات).

وعلى العموم إن وفرة الكتب والدراسات في الفلسفة الكانطية لم تمنع من وجود بعض الصعوبات، وأبرزها هو عائق اللغة ذلك أن كانط كتب بالألمانية و جل أعماله قد تُرجم إلى اللغة الفرنسية والبعض إلى العربية، وهذا ما جعلنا نعيش أزمة قراءة لما هو في الدرجة الثانية من النص الأصلي والذي جعلنا نبتعد ببعض المسافة عن اللغة الأصلية لهذا الفيلسوف، وهو الأمر الذي يجعلنا نؤكد على أن تعاملنا مع النصوص الكانطية كان من خلال الترجمات التي غالبا ما تخون المعنى الأصلي للنص وقد تحمّله ما لا يطيق.

وبناء على هذه الأرضية التي تحددت وفقها وجهتنا حاولنا أن نغوص داخل إحدى أكثر الفلسفات انتشارا في الفكر الاوروبي وكذلك العربي، من أجل تحديد جملة العلاقات التي يمكن أن تربط بين ملكات الإنسان والتي تعمل بشكل متكامل مادامت محكومة بقوانين الفكر الصحيح. ومن ناحية أخرى لا يمكن للإنسان أن يعيش بمعزل عن وسطه الطبيعي وكذلك الاجتماعي وإلا لما تمكّن من التكيف معهما. وقد فتح أمامنا هذا البحث سبل التعاطي الفلسفي مع التحولات التي نحياها،

فالمتفلسف ليس كائنا لا تاريخيا ولا هو في صومعة بعيدة عن العالم المتحول، وإنما هو يملك صومعة فكرية منظمة ومحكمة يستطيع من خلالها أن يعود إلى الواقع ليراه بوعي جديد ويباشر حل مشكلاته بتعقل وحكمة، فيؤسس بذلك معارفا وأحكاما عقلانية دقيقة لا تقل في هذا عن دقة وموضوعية الأحكام العلمية.

الفصل الأول: الحكم المعرفي

المبحث الأول: ماهية الحكم ومفهومه (جينيالوجيا مفهوم الحكم)

أ-ضبط تصور الحكم (الإيثمولوجي-الاصطلاحي-الفلسفي)

ب-تاريخية مفهوم الحكم من أرسطو إلى كانط

المبحث الثاني: نظرية المعرفة الكانطية

أ-حقيقة الذات العارفة

ب-حقيقة الموضوع

ج-العلاقة بين الذات والموضوع

المبحث الثالث: الأحكام القبلية والبعدية: الماهية والخصوصية

أ-القبلي

ب-البعدي

ج-منزلة الحكم في فضاء القبلي والبعدي

المبحث الرابع: نقد العقل وحدوده

أ-فحص ملكة الحكم

ب-ماذا يجب أن أعرف؟

المبحث الأول: ماهية الحكم وتاريخيته:

أ-ضبط تصور مفهوم الحكم Le jugement ، Judgment

يعد مفهوم الحكم من المفاهيم المتداولة في المجالات المتعددة، حيث نجده في الحياة السياسية يعني نمط النظام الذي تسير بمقتضاه شؤون الأمم والشعوب. ويتخذ شكلاً آخر في القضاء عندما يصير دالاً على الفصل في القضايا بإصدار الأحكام من قِبل السلطة القضائية. كما يتردد على ألسن المناطقة والعلماء في الربط بين القضايا،...إن هذا التعدد في الدلالات يبدو ظاهرياً، ذلك أن هذه المعاني لا تبدو بعيدة عن بعضها، ورغبة منا في مقاربة تصور المفهوم سنقف على المستويات الثلاثة له: الإيثمولوجي- الاصطلاحي- الفلسفي.

1 –الإيثمولوجي:Etymologique

تعددت معاني لفظة حكم في اللغة العربية باختلاف استخداماتها، حيث نجد الجذر اللغوي (ح،ك،م) عند ابن منظور يعني قضى والحكم هو العلم والفقه والقضاء.[1] وعليه فالحكم هو القضاء وجمعه أحكام، ونقول حكم عليه بالأمر ويحكم حكماً وحكومة، وقولنا حكم عليه أي قضى وهناك من يحدد الحكم في القضاء بالعدل. والحاكم منفّذ الحكم، والجمع حكّام وهو الحَكَمُ. وفي قولنا حاكمه إلى الحَكَم: دعاه.[2] وفي معنى آخر أحكمت الشيء فاستحكم: صار مُحكَمًا، واحتكم الأمر واستحكم: وَثُق. في قوله تعالى: "الرَ كِتَابٌ أُحْكِمَت آيَاتُهُ ثُمَّ فُصّلَتْ مِنْ لَدُنِ حَكِيمٍ خَبِيرٍ"[3] فجاء التفسير: أُحكمت آياته بالأمر والنهي والحلال والحرام، ثم فُصّلت بالوعد والوعيد.[4] من الملاحظ أن معنى الفصل والضبط من المعاني الملازمة لفعل حكم وهذا ما تبين لنا من شروحات ابن منظور. كما يذهب إلى نفس المعنى صاحب القاموس المحيط الفيروز آبادي حيث يرى: الحكم بالضم يعني القضاء وجمعه أحكام

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، مطبعة دار المعارف، القاهرة، ص:951 .

[2] نفسه، ص: 952 .

[3] سورة هود، الآية:01 .

[4] نفسه، ص: 953 .

وحكم عليه بالأمر حكماً وحكومة وبينهم كذلك، وحكّمه في الأمر تحكيماً أي أمره أن يحكم فاحتكم وتحكّم، جاز فيه حكمه.[1] كما نجد أحكمه أتقنه فاستحكم ومنعه عن الفساد، وحَكَمَة الفرس هي اللجام الذي يحيط بفكّيه، فنقول حكّم الفرس أي أوقفه عن السير، وفي معنى آخر الآيات المحكمات هي غير المنسوخة والواضحة بذاتها لا تحتاج إلى تأويل من أجل فهمها.[2] من خلال هذه التعريفات نجد أن مفهوم الحكم حافظ على معناه في كل الاستعمالات، وهو الفصل والبت في أمور الحياة. وهو نفس ما يقوله جميل صليبا في معجمه: "في اللغة يعني الحكم، العلم والفقه والقضاء بالعدل، والفصل والبت والقطع، نقول حكم بينهم أي قضى وحكم له وحكم عليه"[3]. فدلالة الحكم على مستوى اللغة تعني الإقرار والقضاء في المسائل أو النزاعات.

وبمراجعة القواميس اللاتينية كقاموس Le petit Larousse نجد تحت كلمة:

Jugement :1-Action de juger une affaire selon le droit ; décision rendue par un tribunal.[4]

2- Faculté de l'esprit qui permet de juger, d'apprécier. Former son jugement. Aptitude à bien juger.[5]

3- Action de se faire une opinion, manière de juger, opinion, sentiment.[6]

وفي قاموس Oxford Advanced Learner's Dictionary:

1-Judge-ment : the abilility to make sensible decisions after carefully considering the best thing to do : good /poor/sound judgment.[7]

---

[1] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج4 ، دار الجيل، بيروت، عن الطبعة المصرية1952 ،ص:99 .
[2] المرجع نفسه، ص: 100.
[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص: 489.
[4] Le petit Larousse, grand format, maison Larousse, Paris, 1996, p : 577.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem.
[7] A S Hornby, Oxford Advanced learner's Dictionary, sixth edition, Oxford university press, 2000, p: 700.

2-an opinion that you form about some thing after thinking about it carefully ; the act of making this opinion known to others.[1]

3-the decision of a court of law or a judge, the judgment will be given tomorrow .[2]

وعليه يمكننا أن نستنتج أن هذا المفهوم يُبقي على معنى الفصل والقضاء بعد تفكير وإمعان في اللغات اللاتينية مثلما كان في اللغة العربية.

2 – الإصطلاحي:Conventionnel

يمكننا في هذا المستوى اعتماد التحديد النفسي للحكم باعتباره يتفق عليه عامة الناس، وهو يعني القرار الذهني برأي معين وهو الحال الأساسية للتفكير، وعليه يُبنى الاستدلال والبرهنة.[3]

وإلى نفس الرأي يذهب لالاند في معجمه إذ يعرفه في علم النفس بأنه إقرار ذهني نصل بموجبه، وبشكل رزين إلى إثبات ما واعتباره كحقيقة.

أو هو عملية تتضمن تكوين رأي يمكننا وفقه وضع قواعد في حال تعذر وصولنا إلى معرفة يقينية.[4] يبدو هذا المستوى غير بعيد عن المستوى اللغوي، مما يعني وجود تطابق بين الجذر اللغوي للحكم مع توظيفه العملي.

3– الفلسفي:Philosophique

بالنسبة للتناول الفلسفي للمفهوم سوف نقف على التحديد المنطقي بالدرجة الأولى، لأنه يوحد بين الفلاسفة، ويجمع تصوراتهم. فيعبر عنه بأنه إقامة علاقة بين حدين أو أكثر، والعلاقات أنواع أشهرها الحملية، ومن أخص خصائصه احتماله

---

[1] Ibidem.

[2] Ibidem.

[3] مدكور ، ابراهيم ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة، 1983 ،ص: 74 .

[4] Lalande , André , Vocabulaire technique et critique de la philosophie , 18eme édition , PUF ,France, 1996, p: 548.

للصدق والكذب.[1] والحكم المنطقي تحليلي وهو ما كان محموله متضمناً في موضوعه، وتركيبي وهو ما لم يشتمل موضوعه على محموله، والتجربة هي معيار صدقه أو كذبه.[2] يتفق لالاند في تحديد الحكم المنطقي مع التعريف السابق، فهو في نظره عملية إيجاد علاقة إما في شكل حقيقة مغلقة، أو مؤقتة وهمية أو افتراضية بين حدين أو أكثر.[3] وفي السياق نفسه يتجه جميل صليبا فيعرفه: " هو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، وقد يعبر عنه بإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها."[4]

لقد وحد المنطق مفهوم الحكم بين الفلاسفة والمناطقة، حيث أجمعوا على أنه عملية عقلية، أو فعل يتم بمقتضاه التأليف بين حدين على سبيل إثبات النسبة أو نفيها. ومن الملاحظ أيضاً أن المعنى المنطقي هو الآخر لا يبتعد عن الاصطلاحي ولا حتى اللغوي، بحيث تم الاتفاق على أنه إقرار وفصل في المسائل كيفما كانت وتعددت ألوانها.

وفي تحديد لا يختلف كثيرا عن ما سبق يعرفه مراد وهبة في معجمه، فيقول عنه أنه " تصور معنيين والمضاهاة بينهما، وإدراك ما بينهما من نسبة توافق أو عدم توافق."[5] وفي هذا التعريف أيضا نجد حضورا للتعريف الأرسطي وهو إيجاد النسبة أو العلاقة التي قد تدل إما على التجاذب أو على التنافر، بين مدركين قد تم تمثلهما سلفاً.

في حين يراه جون ديوي Dewey John (1859 -1952) أنه آخر مرحلة في البحث، إذ ينتهي إليها الباحث لقول الخاتمة، كما يجعله ذا صلة مباشرة بالوجود الفعلي[6]. وهنا نجد معنى مغاير للسابق إن لم نقل أنه يختلف تماما عنه، بحيث إذا

---

[1] مدكور ابراهيم، المرجع السابق،ص:74.

[2] المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

[3] Lalande, Op. Cit, p:549.

[4] صليبا ،جميل، المرجع السابق،ص:489.

[5] مراد وهبة ، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، ط5 ، القاهرة ، 2007 ، ص: 283 .

[6] مراد وهبة، المرجع نفسه،ص:283.

كان المعنى الأول يوحي ببداية البحث باعتبار أن الحكم تُبنى عليه باقي التصورات اللاحقة، فإنه عند ديوي يكون آخر اللمسات التي يضعها الفكر في عمله الاستدلالي.

وفي إطار منطقي بحت نجد أيضا "حكم حملي" Jugement prédicatif وهو يتحدد في إسناد محمول لموضوع، أو نفيه عنه وهو جوهر المنطق الحملي الذي يقابله منطق العلاقات.[1] من جهة أخرى هناك الحكم المنطقي الشرطي، الشرطي المتصل والذي تكون بين طرفيه علاقة شارط بمشروط، أي لزوم وضرورة مثل: إذا تصرفت بحكمة، لن تقع في الخطأ. والحكم المنطقي المنفصل الذي يكون بين معنى وآخر علاقة عناد وتباين، مثال: إما أن يكون العدد زوجي أو فردي.[2] من الملاحظ أن القدماء ومنذ أرسطو لم يميزوا بين الحكم والقضية، ومثل هذا الأمر استمر إلى غاية المعاصرين من المناطقة وذلك بالنظر إلى القضية على أنها تتضمن حكماً.

ب- تاريخية مفهوم الحكم:

لقد خصّ أرسطو الحكم المنطقي بدراسة دقيقة وفاحصة في مؤلفه " كتاب العبارة" باري أرمينياس De interpretatione periermenias والذي اهتم فيه بتركيب الحدود في عبارات، لذلك سمي بكتاب العبارة.[3] وكانت غاية أرسطو من تأليفه لهذا الكتاب، هي بيان معنى كل من الإثبات والنفي في المنطق، وإمكانية نسبة صفة معينة أو نفيها عن موضوع ما، وكذلك البحث في طبيعة تلك النسبة بين الموضوع والمحمول؛ هل هي ضرورية أم عرضية؟[4]

يقول ابن رشد:" فإنه لما كان هاهنا ثلاثة معانٍ: موضوع ومحمول، ونسبة تربط بين المحمول والموضوع، وجب أن يكون هاهنا ثلاثة ألفاظ: لفظ يدل على

---

[1] المرجع نفسه، ص: 284 .
[2] نفسه، الصفحة نفسها .
[3] أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، 1968 ، ص:253 .
[4] محمد فتحي عبد الله ، الجدل بين أرسطو وكانط ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1 ، بيروت، 1995،ص:43.

الموضوع ولفظ يدل على المحمول، ولفظ يدل على النسبة."[1] والجدير أن نذكّر باستقلالية الحكم المنطقي عن الزمان، فعندما نحكم لا يهمنا إن كان في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. فهو بهذا حمل ضروري وثابت كقولنا: مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين. وهنا يتضح لنا جواب سؤال أرسطو عن حقيقة تلك العلاقة بين طرفي الحكم، بأنها ضرورية وليست عرضية. وقد اهتم أرسطو تحديدا بالحكم البسيط أي الحملي، وذلك لأنه يتألف من حدين هما الموضوع والمحمول، فالحكم البسيط " يشبه الإيجاب منه حمل شيء على شيء، والسلب انتزاع شيء من شيء، والمُؤلف من هذا هو القول المركب.[2] كما نجد أن مفهوم الحكم هو نفسه مفهوم القضية كما أسلفنا، حتى كأنك لتشعر أن أرسطو يمر من أحدهما إلى الآخر بشكل مباشر باعتبارهما متطابقين، وما يؤكد هذا تعريفه للقضية على: " أنها كلام يدل على معنى يفيد وجود شيء في موضوع أو عدمه، في الحاضر أو الماضي أو المستقبل."[3] وعليه فالقضية تتضمن النفي أو الإثبات، وتتألف من الحامل (المُسند إليه) وهو ما يُسمى الموضوع، ونجد المحمول (المُسند) والرابطة. وبخصوص الرابطة فإنها تأتي بصيغة الكون دائما، أي الكينونة (L'être)،[4] كأن نقول: علي طبيب، Ali <u>est</u> un docteur جاءت الرابطة المسطر تحتها تعبر عن الوجود. من خلال هذا التعريف للقضية تبدو هذه الأخيرة تعبير عن الحكم، أو يكون هو عملية عقلية تم التعبير عنها في قضية، فتصير هي بدورها مضمونه. ويمكننا اختزال ذلك بتعبير أرسطي فنقول: الحكم صورة لمادة هي قضية ومن هنا لا نرى فارقاً بين الاثنين.[5]

لقد سبقت الإشارة إلى أن الحكم مفهوم قديم التداول بحسب المجالات التي استُخدم فيها، ولن نخوض في المسالة من هذه الناحية حيث أن ما يهمنا هو حضوره

---

[1] أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، ج م ع ، 1978 ، ص: 49 .

[2] المرجع نفسه، ص: 50 .

[3] نقلا عن: ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت،1958،ص: 27 .

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] محمد فتحي عبد الله ، المرجع السابق ، ص: 139 .

الفلسفي، وطبيعة الحمولة التي تضمنها، كذلك هل تغيرت وظيفته السابقة، أم حافظ عليها؟

خُصّ مفهوم الحكم بواحد من أقدم الاستعمالات - ليس على سبيل الحصر- مع أرسطو كما أسلفنا، والذي أفرد له مبحثا مستقلا وهو مبحث القضايا والأحكام الذي اهتم بمسألة اليقين، أو ما يُعرف بصدق القضايا وكذبها. وعلى العموم تحول هذا الهاجس إلى محور أساسي تدور حوله كل فلسفة أرسطو، ولم يسلم منها أي مجال في فلسفته ثم انتقل إلى كل الذين جاءوا بعده ومشوا على خطاه، إنه البحث عن اليقين دائماً. لم نشأ التعرض للدراسات المنطقية التي حافظت على الطرح الأرسطي للحكم لأنها في الغالب كانت تنظر إليه كحركة فكرية، أو فعل فكري الغاية منه إثبات أو نفي حقيقة بين محمول وموضوع.

اتجه مفهوم الحكم مع كانط وجهة مختلفة، حيث أصبح ملكة وليس فعلاً، إنه ملكة التفكير في الخاص باعتباره محتوى كوني، وبذلك إما يكون حكماً محدِّداً أو حكماً مفكِّراً.[1] وقد ربطه كانط بالفهم حيث أن كل أفعال الفهم عبارة عن أحكام، فالفهم إذاً هو سلطة إصدار الأحكام.[2]

والأحكام عند كانط قسمان : تحليلية Analytiques وتركيبية Synthétiques فالتحليلي هو الذي يكون المحمول فيه داخل في الموضوع مثل الجسم ممتد، فالامتداد صفة داخلة في تركيب الأجسام، لهذا كانت الأحكام التحليلية مجرد إيضاحات للموضوع. أما التركيبي فهو ما كان فيه المحمول خارج عن الموضوع، أو أنه يضيف صفات جديدة إلى ما تصورناه عن الموضوع، كقولنا ارتفاع هذه الغرفة ثلاث أمتار.[3] ولا يخفي كانط إعجابه بالنوع الثاني من الأحكام

[1] Lalande,Op. cit.p:548;
[2] Vaysse , Jean- Marie : Dictionnaire Kant, Ellipses édition marketing, Paris, 2007,p:113.
[3] جميل صليبا، المصدر السابق، ص: 489 .

وهو الآخر لا يميّزها عن القضايا، كما يشيد بدورها في بناء العلوم . ويُرجع كانط أصل القضايا التركيبية إلى عدة مصادر؛ فهي إما بالتجربة أو بالاستدلال الرياضي أو بالقياس. وتحمل التجربة دائما الجديد لأنها تكشف عن حقائق في صيرورة مستمرة، كذلك الأمر في الاستدلال الرياضي الذي ينفتح دائما على المركب. أما القياس فهو الآخر تتضمن نتيجته الجديد وهو الحد الأكبر الذي لا نجده متضمنا في الموضوع.[1] وهناك أحكام الوجود والتي تكون خبرية، تحمل صفة حقيقية على موصوف حقيقي، وأحكام القيم إنشائية تتضمن تقديراً لقيمة الشيء.

كل حكم هو عملية بموجبها ندرج موضوعاً ما داخل قواعد عامة، بهذا المعنى كان الحكم وظيفة لما يُسميه كانط ملكة الحكم، وهي أهم وظيفة للفهم تجعله يدرك موضوعاً جزئياً ما باعتباره حالة خاصة لمفهوم عام. وعليه لم تكن أحكام العقل التي يولدها بمناسبة كل تجربة، سوى علاقات (وظائف ذهنية) تقيمها ملكة الحكم بين تمثلاتنا وتصوراتنا عن الأشياء التي تُعطى لحساسيتنا وبين القواعد العامة للعقل.

[1] محمد فتحي عبد الله ، المرجع السابق، ص: 147 .

المبحث الثاني :نظرية المعرفة كما يراها كانط

تعد نظرية المعرفة من أكثر المباحث التي حظيت باهتمام الفلاسفة منذ اليونان، وازداد هذا الانشغال قوة مع النهضة والعصر الحديث. وذلك يرجع إلى انتشار العلوم وتقدمها بالإضافة إلى طغيان النزعة التجريبية التي تعلي من شأن التجربة في مقابل العقل. حاول كانط كغيره من المشتغلين بهذا الحقل حل المشكلة بين من يقول بسلطة العقل معرفيا ومن ينفي عنه ذلك، فقدم ما أسماه بالنزعة النقدية وهي جاءت في سبيل حل هذا التعارض، فما خصوصية هذه النزعة في التعامل مع المسألة؟

أ- حقيقة الذات العارفة:

حققت فلسفة الأنوار جملة من المكاسب للإنسان أبرزها تلك المنزلة التي جعلته يعتلي العديد من مراكز السلطة إن لم نقل كلها، حيث سمحت له باختراق الحدود وكشف الحجب؛ بعد استدراجه لكل المعارف السابقة باستنطاقها وإخضاعها لسلطان العقل. وقد أشار كانط وغيره من دعاة التنوير إلى ضرورة الاستعمال العمومي للعقل ؛وذلك يقتضي الخروج من مجال العقل الخاص أي العقل الوظيفي إلى مجال العقل بما هو عقل[1] .و في مثل هذه الحالة يقترن العقل بالإرادة الذاتية الحرة والمتحررة من كل وصاية، فالتنوير فعل ينبثق من داخل الإنسان لا من خارجه ،وهو نور فكره و عقله الخاص...هو الإنسان الفرد الذي منه يصدر نور العقل لينير به ذاته و الأشياء المحيطة به [2] . إنه إعلان صريح على قوة ومتانة الموقف الإنساني من الطبيعة والحضارة ككل؛ بمعنى آخر هو تأكيد على دور الذات في تفعيل حركية التاريخ فضلا عن دورها في المباشرة المعرفية.

[1] المصباحي محمد: مفهوم التنوير من خلال مقالة كانط ما التنوير؟ أعمال مائدة مستديرة بعنوان "المفاهيم تكوّنها وسيرورتها" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، 2000، ص: 136

[2] المرجع نفسه ص ص 144-145

تحتكم المعرفة على طرفين: ذات و موضوع و هي نقطة مشتركة بين معظم الفلاسفة، لكن الاخـتلاف يـكمن في تصور طبيعة العلاقة بين هذين الطرفين فإما أن الموضوع هو الـذي يـصنع و يـسمح بالـتصور و بالتالي فلا توجد معرفة قبلية و إما أن التصور هو الذي يسمح بالموضوع، و كانط يحدد لنا هذه العلاقة كالتالي: "إذا كانت جميـع معارفنا تبدأ من التجربة، هذا لا يعني أنها تصدر عنها كلية، ذلك لأن حتى معـرفتنا الصـادرة عن التجربة هي تركيب مما نتلقاه من انطباعات حسية ومن ما تنتجه سلطتنا المعرفية"[1] من خلال هذا النص يتّضح لنا أن المعرفة عند كـانـط هـي محصلة تركيب بين عناصر من التجربة وأخرى من العقل. كيف يمكن تحديد تفاصيل هذا التركيب؟ بمعنى آخر كيف أوجد كانـط هذه الإمكانية في التركيب؟ ما العملية المعرفية حسب كانط؟ يجيب عن ذلك بأننا نملك جمـلة من التمثلات أو الأطـر القبلية (a priori) التي بـواسطتها نـحكم على معطيات التجربة. سواء أكـانت تمـثلات قبلية بسيطة و ممثلة في الزمان و المكان أو تمثلات لمفاهيم قبلية مثل الجوهر والعلة، ومعطيات التجربة تخضع بالضرورة لهذه التمثلات القبلية. لذلك فمفهوم التعالي (transcendance) هو تعبير عن مبدأ الخضوع الضروري للتجربة للتمثلات القبلية و تطبيق هذه الأخيرة عليها[2].

يسلّم كانـط منذ الـبداية أن تلك التمثلات القبلية لها علاقة ضرورية بمعطيات الحس و تنطبق عليها و إلا فمـا الذي يضمن التلاؤم بينهما؟ فالمعرفة بالأشياء تستدعي التلاؤم بين الفهم و الحس[3]. هذا الاتفاق بين ما هو مجرد و ما هو حسي ليس بالأمر الهين. لذلك فقد اهتدى كانط إلى حل يمكنه فك هذا التعـارض و هو تصوره للمكان و الزمان. هذا التصور الذي شكّل همزة وصل بين الفهم المجرد و الحس البحت[4] .

---

[1] Kant : critique de la raison pure, introduction de la 2e édition : Trad. personnelle p 31.

[2] Deleuze Gilles : La philosophie critique de Kant, PUF, Paris, 1963, p 22.

[3] جلال صادق العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، 1974، ص 34.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وقد وصف نظريته في المعرفة بأنها أشبه بالثورة الكوبرنيكية، فبعد أن حقق العلم النجاح في الربط بين مبادئ العقل ومعطيات الحس، صار من الضروري القيام بعمل كهذا في الفلسفة. كان يُعتقد في السابق أن المعرفة الفلسفية مطلقة، أي أن هناك أشياء قائمة بذاتها وثابتة، والإنسان يدور حولها، لكن ذلك غير صحيح، فليست الأشياء هي الثابتة، بل الشخص الملاحظ مثلما صنع كوبرنيك (Copernic) عندما اعتبر أن الحركة العالمية يمكن ملاحظتها من مركز متحرك أيضا، وعلى خطى كوبرنيك اعتبر كانط :"أن الزمان مبدأ صوري من العالم المحسوس وهو فطري بإطلاق ،حيث أن كل محسوس كيف ما كان هو مفكر فيه من جهة أنه متزامن أو متعاقب "[1]. وهنا يؤسس الزمان كمقولة قبلية متعالية؛ أي أنه مع المكان شرطا إمكان المعرفة، فبدلا من أن يتلقى الإنسان الأشياء والصور وقوانين المعرفة، فإنه يمد الطبيعة بصور وقوانين ذهنه.[2] وهكذا أصبحت الذات العارفة هي المركز الذي تدور حوله المعطيات الحسية لتتحول في ما بعد إلى محصلة من المعارف التي تؤلفها عناصر ذاتية وأخرى موضوعية.

لقد قامت العقلانية الدوغمائية على أن هناك اتفاق بين نظام الأفكار و بين نظام الأشياء، لذلك فقد استبدل كانط فكرة هذا التناسق بين الذات والموضوع بمبدأ الخضوع الضروري لصالح الذات. وعليه فالاكتشاف الجوهري الذي أوجده كانط هو أن ملكة المعرفة تعتبر بمثابة المشرّع[3]. وكأنه إعلان بأن الإنسان هو المتحكّم الأول في سير عملية المعرفة، لكن إلى أي مدى يمكن أن يصل هذا الحكم أو بمعنى آخر هذه الشرعية؟

تضمّن الجهاز المفاهيمي الكانطي في نظريته للمعرفة العديد من المفاهيم، أهمها: الحساسية و الفهم و اللذان يعرّفهما "إذا كنا نسمي حساسية، تلقي الذهن

---

[1] E .Kant : La dissertation de 1770, trad. Gibelin, j. Vrin, Paris, 1965, P : 51.

[2] Vigne Eric : Le temps de l'histoire en question .In vingtième siècle .Revue d'histoire N°06 Avril-Juin 1985 P :131.

[3] Deleuze Gilles : op. cit, p 23.

المعرفة، والقدرة التـي يملكها لاستقبال التمثلات بشكل ما ففي المقابل نسمي الفهم تلك القدرة التي نملكها في صنع التمثلات..."[1] من الواضح وانطلاقا من فهمنا لهذا النص أن الإنسان في الأصل منفتح على العالم التجريبي، أي عالم الموضوعات التي من شأنها أن تؤثر فيه، بأن تترك فيه جملة من الانطباعات (Les impressions). والحدس يكون تجريبيا عندما يرتبط بهذا المستوى من الحساسية باعتبارها "القدرة على تلقي التمثلات بفضل الصورة التي بواسطتها نتأثر بالموضوعات"[2] لذلك وانطلاقا من هذين النصين فحساسيتنا غير قادرة على صنع موضوعاتها بل تستمدها من التجربة، لكن كيف يصبح هذا التأثر معرفة؟

إن إعـادة قراءة النص الأول توضح لنا أنه في مقابل الحسـاسية التي تؤثر هناك الفهم(L'entendement) الذي يفكر، فإذا كانت الحساسية تزوّد المعرفة بالحدوس فإن الفهم يمدّها بالمفاهيم[3]. وقد حدد كانط وظيفة الفهم بقوله "إن أثر الفهم يتمثل في تجميع التركيب العفوي للتخيل في شكل وحدة المفهوم"[4]، فالفهم هو الذي يُكيّف مجموع التأثيرات التي يتلقاها الإنسان والتي تأتي في صورتها الخام وينظمها. كيف يتم هذا الترتيب و التنظيم؟

هناك مادة حسية ولدينا أيضا كيفية لتلقي هذه المادة، يرى كانط أنه توجد مع مادة الحدس الحسي صورة للحدس الحسي، فإذا كانت المـــادة مستمدة من التجربة، فالصورة تكون قبلية(a priori) أي قبل التجربة والتي يحددها في صورتي: الزمان والمكان. هذان المفهومان تم تناولـهما مع نـيوتن باعتبـارهما مطلقين وثابتين حتى وإن اختلفت جميع العناصر المادية. رغم تأثر كانط بفيزياء نيوتن إلاّ أنه يخالفه في هذا التصور فيعلن بأن الزمان والمكان نسبيان، ويذهب ليبنيز(Leibniz)(1646- 1716) إلى الرأي نفسه فيرى أن المكان يحقق نظام

---

[1]Kant : op. cit, pp 76-77.
[2] Ibid., Esthétique transcendantale, p 53.
[3]Ben Jaballah Hamadi : Le fondement du savoir dans la critique de la raison pure, les éditons de la Méditerranée, Tunis, 1997, p 104.
[4]Kant : op.cit., p08.

الأشياء فهو علاقة للأشياء بعضها ببعض، وإن كان هناك وجود مستقل عن الأشياء (يقصد المكان)، فلن نجد سببا كافيا لتبريره أو تعليله في "أفضل العوالم الممكنة" (Le meilleur des mondes possibles) ، كذلك الأمر بالنسبة للزمان[1] و مع هذا فالاتفاق بين كانط و ليبنيز بخصوص المسألة لم يدم طويلا، فإذا كان كل من الزمان والمكان عبارة عن علاقات ذات طبيعة عقلية منطقية لدى ليبنيز، فهما عند كانط أيضا علاقات لكنهما علاقات معطاة أي أنها تتصل بعالم الأشياء، حيث أنها تقوم في العقل وتتأثر بطبيعة حساسيته للموضوعات، ليست مفارقة بإطلاق للذات العارفة، بل على العكس يؤكد كانط أنه لا يمكن الحديث عن المكان إلاّ من وجهة نظر الإنسان[2]. والقول بقبلية المكان لا تعني أنه فطري ولا أنه متقدم زمانيًا، وإنما معناه أنه ملازم للتجربة الإنسانية و لا يمكن عزله عن الظواهر الإنسانية. فالقبلي هو ما لا يمكن الاستغناء عنه، وقد صاغ كانط قبلية المكان اعتمادا على حجة ميتافيزيقية. و هي أن المكان صورة قبلية الإحساس، و تندرج تحته ما لا نهاية من الأمكنة و هو ضروري لتكون المعرفة ممكنة و حجة" ترانسندنتالية" و هي القول بقبلية المكان لا يعني أنه بالإمكان معرفة الأشياء في ذاتها بل الظواهر فقط، فالمكان ليس شيئا في ذاته(Noumène) و ليس صفة الأشياء في ذاتها بل هو حدس قبلي بإمكانه تبرير أحكام الهندسة بأن تكون قبلية وتركيبية في نفس الوقت. وعليه فيمكننا الحديث عن أحكام قبلية وتركيبية في آن واحد شرط أن تعبّر هذه الأحكام عن الظواهر (Phénomènes) ولـيس عـن أشـياء في ذاتها "إن الفهم يحد من الحساسية، و إلاّ تجاوزت مجالها الخاص، ويحذرها من أن تطمح إلى العمل على الأشياء في ذاتها، لكن فقط على الظواهر."[3] من الواضح أن عمل العقل كما يراه كانط ليس بناء المعرفة فقط، وإنما مهمته أيضا وضع الحدود و الالتزام بها، و هذا ما عبرت عنه فلسفة كانط النقدية.

---

[1] Ben Jabellah Hamadi : op. cit, p 14.

[2] جلال صادق العظم: المرجع السابق، ص 45.

[3] Kant : op. cit, p 247.

من أبرز الانشغالات التي ميزت الفلسفة الكـانطية، وعبرت عن خصوصيتها ذلك المشروع النقدي الذي أصبح يؤرخ بواسطته لحياة كانط بالمرحلة النقدية، أما إذا حاولنا تتبع مسار هذا المشروع و انـطلاقا من نظـريته في المـعرفـة عـندمـا يـحدد مـجـال عمل الحساسية "...والحساسـية بالنسبة لمجالها، و أقصد حقل الظواهر التي هي محددة أيضا بواسطة الفهم بالشكل الذي لا تمتد فيه إلى الأشياء في ذاتـهـا، وإنـمـا بـالطريقة التي تظهر لنا الأشياء بها."[1] وعليه فموضوعات التجربة التي يتناولها الفهم هي في الحقيقة ظواهر. والظاهـرة عـند كـانط لا تـعني الـمظـهـر (Apparence)، بـل هـي الـظهور الخاطف السريع (Apparition). فالأول قد يتجاوز الزمان و المكان، أما الثاني فيعبّر عن الحضور في كليهما، لذلك فالزمان و المكان هما صور كل ظهور ممكن باعتبارها الصور القبلية للحدس[2].

و بهذا فقد وضع كانط مجالا للمعرفة الإنسانية و ذلك وفق ما يحدده العقل بصوره القبلية، بمعنى آخر أن دور الذات العارفة في المباشرة المعرفية لا يقتصر فقط على صياغة المعارف وإعادة ترتيب المعطيات الحسية؛ بل بالإضافة إلى ذلك نجدها تمثل جهازا رقابيا أو سلطة تشرّع قوانين العمل، وذلك حين تضع حدوداً للمعرفة هي معرفة الظواهر فحسب وتلزم العقل باتباعها وعدم مجاوزتها في محاولاته المعرفية المستمرة.

ب- حقيقة الموضوع:

بالنظر إلى المكانة التي منحها كانط للذات العارفة يحاصرنا سؤال ملحّ عن ما حقيقة الموضوع داخل مشروع المعرفة؟ وما الخصوصية التي تميزه والتي تجعله في حركية وتفاعل مستمرين مع الذات؟ وهل ذلك الحضور القوي للذات داخل النسق الكانطي يغيّب فاعلية موضوع المعرفة أم يحدد له وظيفة جديدة؟

[1] Ibid, p 226.
[2] Gilles Deleuze : op. cit, p14.

يقول كانط في مقدمة الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص** : "من حيث ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل، يجب أن نعرف قبليا شيئا فيها. ويمكن لمعرفة العقل أن تكون على صلة بموضوعه بطريقتين؛ فإما أن تقتصر على تعيين الموضوع وأفهومه، وإما أن تحققه فعلا، فالأولى هي معرفة العقل النظرية و الثانية هي معرفته العملية."[1]

تتحد علاقة العقل بموضوعه وفق نمطين: إما بشكل صوري يقف على آليات المعرفة، وإما كتفعيل من خلال التطبيق العملي له ويستأنف كانط في توضيحه للمسألة فيقول: " والجزء المحض من المعرفتين؛ أعني ذلك الجزء الذي فيه يعيّن العقل موضوعه بصورة قبلية تماما مهما كثرت مضامينه أو قلّت، يجب أن يعرض مسبقا على حدى ويجب ألا يخلط بما هو من مصادر أخرى، إذ أنه سيكون من سوء التدبير أن يُصرف الدخل اعتباطا فلا يعود بوسعنا عندما يعسر الأمر فيما بعد أن نميّز بين ذلك الجزء من الدخل الذي يمكن أن يتحمل النفقات وذلك الذي يجب أن تخفض فيه "[2]

من خلال هذا النص يحدد كانط خصوصية للموضوع حيث إما أن يكون معطى أي له وجود مستقل خارج الذات؛ وبالتالي يتم استدراجه من قبل الذات وإخضاعه للمساءلة طبعا وذلك وفق طبيعته من جهة ومبادئ الفكر من جهة أخرى، وهذا أمر قد اتفق عليه أغلب الفلاسفة. أما في ما يخص الصورة الأخرى التي تحقق فيها الذات الموضوع وبصورة قبلية؛ بمعنى آخر أن صورته –أي الموضوع- تسبق وجوده الفعلي إن لم نقل أنها هي التي تؤسسه وتجعله ممكنا، فهو سيمتثل لطبيعة تلك الصورة ويخضع للشروط التي تمليها عليه.

[1] Kant, Op.Cit, p :16.
[2] Kant .Op. Cit , p :16

هذا ما قصده كانط عندما قال:"...فحين دحرج غاليلي Galilée كراته التي اختار وزنها بنفسه، على سطح مائل، أو حين حمّل تورتشيللي Torricelli الهواء ثقلا كان قد حسبه مساويا لوزن عمود مائي معروف لديه، أو حين حوّل شتال Stahl في وقت لاحق المعادن إلى كلس، نازعا منها شيئا ما ،ثم عاد فحوّله إلى معدن معيدا إليه الشيء نفسه، حينئذ لمعت في رؤوس علماء الطبيعة بأسرهم فكرة؛ لقد فهموا أن العقل لا يرى إلا إلى ما يولّده هو وفقا لخطته."[1]

يؤكد الفيلسوف دائما على الدور الفعّال للعقل في عملية المعرفة، وحتى في وجوده داخل الطبيعة يقول كلمته دائما. ثم يضيف "وأن على العقل أن يتقدم بمبادئ أحكامه وفقا لقوانين ثابتة، ويرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها".[2] من الواضح أن الطبيعة بالنسبة إلى كانط تمثل وسيلة تحريض للذات ،فبموجبها "تنفعل" هذه الأخيرة والانفعال هنا لا يعني الامتثال والخضوع التام كما هو الشأن عند هيوم (David Hume) (1711-1776) حيث أن مبادئ العقل نفسها ذات طبيعة فيزيائية محضة، أي أنها تجريبية. ومبادئ الانفعال هي أولى بشكل مطلق فبين التداعي والأفعال ثمة الرابط ذاته العائم بين الممكن والحقيقي، ما إن يقال إن الحقيقي يسبق الممكن يعطي التداعي الذات بنية ممكنة ، لكن وحده الانفعال يعطيها كينونة ووجودا.[3]

يولي هيوم Hume اهتماما واضحا لتلك العلاقة الخام بين الذات و العالم الخارجي و التي يسميها انفعالا؛ حيث يضعها في مرتبة شرط الإمكان أي إمكان الذات نفسها. إن هذا التصور مثّل نقطة خلاف بينه وبين كانط Kant حيث وافقه هذا الأخير على أن معارفنا تبدأ من التجربة و عملية المعرفة تنبثق من تلك العلاقة الأولية التي تتصل فيها الذات بالموضوعات الخارجية، وأنه بواسطة الموضوعات

---

[1] Ibid, p :17
[2] Ibidem.

[3]جيل دولوز التجريبية و الذاتية بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم ،تر: أسامة الحاج ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1،1999،بيروت ،ص ص:195-196

المحسوسة يمكن لملكة المعرفة أن تمارس نشاطها وتتحقق .ولابد من وجود معطيات حسية و تمثلات حتى يتمكن الفهم من إنتاج الأفكار وإصدار الأحكام، لكن هذا لا يعني أن الإحساسات هي المصدر الوحيد لكل معارفنا، وذلك لأن التجربة نفسها بحاجة إلى تأسيس؛ بمعنى أن صورتها الخام لا تسمح لها بأن تصير موضوعا للمعرفة ولن يكون ذلك إلا إذا تدخل الفهم بأطره ومبادئه ليعيد صياغتها. فالتجربة لا تكون ممكنة إلا إذا أضاف الفهم بأسسه لمساته على ما تم تلقيه من إحساسات وتمثلات، وما التجربة إلا جملة الإحساسات التي تمت ملاحظتها ومقارنتها من قبل الفهم.[1]

تعد التجربة بالمنظور الكانطي حقلا خاما بحاجة إلى ترتيب وصياغة وإعادة بناء، بل وكثيرا ما يصفها بالفوضى و اللاتمايز وكأنها عالم من الظواهر المتداخلة، في انتظار التدخل العقلي كي تنتظم وتُبنى في شكل موضوع .ولكن ما حقيقة هذا الموضوع ؟ ألن يكون انعكاسا للذات وصورة عنها؟

يقول كانط :"وأن على العقل حاملا بيدٍ مبادئه التي بموجبها يمكن أن تعدّ الظاهرات المتطابقة وحدها قوانين، وبيدٍ أخرى التجريب الذي صمّمه وفقا لهذه المبادئ أن يواجه الطبيعة لكي يتعلم منها، إنما ليس بصفة تلميذ يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بصفة قاضٍ منصٌّب يحثّ الشهود على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم."[2] يحاول هنا أن يعدّل من انحيازه للعقل، فيجعله يحمل المبادئ الخاصة به من جهة، وقواعد التجريب من جهة أخرى لكنها دائما من صنعه وابتكاره. "وهكذا تدين الفيزياء بثورتها المجدية لطريقة التفكير، فقط لتلك الفكرة القائلة، إنّ عليها لا أن تختلق، بل أن تبحث وفقا لما أودعه العقل نفسه في الطبيعة، عمّا يجب أن تتعلمه

[1] L .F.Schön :Philosophie transcendantale ou système d'Emmanuel Kant . Chez Abel ledoux, 1831, Paris P :64
[2] Kant, Op, Cit, p :17.

منها وعمّا لا تعلمه من تلقاء نفسها. بذلك وُجِّه علم الطبيعة بادئ الأمر نحو درب العلم الآمنة، بعدما كان قد ظلّ عبر قرون طويلة مجرد تخبّط عشوائي"[1]

من خلال هذا النص يبدو كانط مصرّا على إعطاء صورة خاصة للموضوع؛ حيث يؤكد على أنه في مواجهة العقل للطبيعة لا يبقى مجرد منصت لها مثلما ذهب إليه فرانسيس بيكون (F .Bacon) (1561 -1626) عندما جرّد العقل من أية محاولة للتدخل في الطبيعة وأن دوره هو أن يصغي إليها لتلقّنه الدرس وتملي عليه قوانينها. بل إن مهمة العقل حسب كانط تبدأ أولا بصياغة حقل المعرفة أي الموضوع ذلك أن الطبيعة لا تعطيه جاهزا وإنما في شكله الأولي وهو في حالة من الفوضى و الغموض وعدم التعين؛ بمعنى آخر ينشغل العقل في بادئ الأمر بتهيئة الموضوع حسب مبادئه وأطره ليجعله قابلا للدراسة أو بلغة العلم للوجود كواقعة علمية بعيدا عن الاعتبارات الذاتية .

وقد دعّم هذا الموقف أيضا كارل بوبر (Karl Raimund Popper) (1902-1994) حيث قال: "هناك ثلاثة عوالم متميزة تماما من الناحية الأنطولوجية العالم الأول هو العالم الفيزيائي أو عالم الحالات الفيزيائية، والعالم الثاني هو العالم العقلي أو عالم الحالات العقلية، والعالم الثالث هو عالم تعقل الأفكار بالمعنى الموضوعي وهو عالم الأشياء الممكنة بالنسبة للفكر"[2].وعليه فالمعرفة الموضوعية هي تلك التي توجد مستقلة تماما عن الحالة الذاتية الإنسانية إذ يصفها فيقول :"المعرفة بالمعنى الموضوعي هي معرفة بدون عارف Knower إنها معرفة بدون ذات عارفة Knowing subject "[3] .

---

[1] Kant .op.cit.P :17

[2]كارل بوبر .منطق الكشف العلمي .تر: ماهر عبد القادر محمد علي. دار النهضة العربية .2001 .بيروت .ص:36

[3]المرجع نفسه .ص:37

على ما يبدو فإن حضور الذات في عملية المعرفة حسب كانط يحمل أكثر من دلالة، وإلى جانب دورها في بناء المعرفة نجدها تشرّع القوانين التي بمقتضاها يعمل الفكر، وها هو ذا عمل آخر لا يقل أهمية عن سابقيه بل، هو تأصيل و صناعة للموضوع. إن هذا الدور يجعل العقل يعيش مغامرة حقيقية، وكأنه استباق في الوجود وإلا فما الذي يجعله في تأهب لصياغة موضوع مناسب وموافق له؟

يضع كانط توافق ضروري بين الموضوع المدروس وبين شروط النشاط العقلي للذات العارفة. فبالنسبة له شروط التجربة هي نفسها شروط إمكان التجربة، والعقل الإنساني يضع وبموجب قوانينه الخاصة الأشياء الظاهرة موضوعا للمعرفة[1]، فالعقل بهذا المفهوم لا يكتفي بالمعرفة الحسية التي يتم تلقيها بشكل مباشر من معطيات التجربة كما هي، بل هناك أمر آخر" في الأساس يوجد الحدس الذي أكون واعيا به، أي الإدراك والذي ينتمي فقط إلى الحواس. ولكن من ناحية ثانية ينتمي إلى التجربة أيضا الحكم الذي يأتي من الفهم، وهذا الحكم يمكن أن يكون على نوعين:

أولا أقارن الإدراكات وأعي حالتي فقط ،وثانيا أربط الإدراكات بشكل عام في الوعي."[2] تعمل الذات العارفة على تنظيم وتصنيف تلك المعطيات التي يتم تلقيها من التجربة، مع ضرورة الاستقلال عنها. "إن الحكم الأول هو حكم إدراك فحسب، وله مصداقية ذاتية فقط. وبذلك لا يكون كافيا للتجربة مثلما يتخيل المرء عموما أن يقارن الإدراكات ويربطها في الوعي بواسطة الأحكام؛ فعلى هذا النحو لن تصدر عمومية ولا ضرورة للحكم لكي يكون صادقا موضوعيا، ولكي يمكن أن يكون ثمة تجربة"[3] .لو تمعنا بشكل دقيق لأمكننا أن ندرك بأن كانط يميّز بين أحكام التجربة وبين الأحكام التجريبية ؛حيث أن الأولى ترتبط وتستمد وجودها من المعطيات

[1] Josiane Boulad-Ayoub :Fiches pour l'étude de Kant ,Département de philosophie UQAM,Québec,3édition,1990,Canada .P :04

[2] Kant : Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science, trad, Gibelin, J.Vrin , Paris, p :424.

[3] Ibidem.

الحسية، أما الثانية فمصدرها الإدراك "يجب أن نلاحظ أولا أنه مع أن كل أحكام التجربة تجريبية، أي أسسها موجودة بشكل مباشر في الإدراك الحسي ،إلا أنه على العكس من ذلك ليست كل الأحكام التجريبية أحكاما للتجربة، بل إنه يجب أن يضيف إليها ما هو فوق تجريبي."[1]

من هنا نفهم أن التجريبية أوسع وأعم من التجربة، ذلك أن ما يدور في الذات من عمليات داخلية لا يجد ما يقابله في الطبيعة. "وبشكل عام يجب أن نضيف علاوة على الحدس الحسي المعطى مفاهيم خاصة يكون أصلها أوليّا كليا في الفهم الخالص، و التي يندرج تحتها كل إدراك. إن الأحكام التجريبية بقدر ما تملك مصداقية موضوعية تكون أحكام تجربة. لكن الأحكام التي لها مصداقية ذاتية أسميها أحكام إدراك فحسب"[2] و السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: ما مصدر هذه المصداقية؟ بمعنى آخر من أين تستمد أحكام الإدراك قوتها وموضوعيتها بينما هي مستقلة عن التجربة؟

يقول كانط: "إن المقولات من جانب الفهم هي الأسس التي تتضمن إمكان كل تجربة بشكل عام"[3] وحري بنا أن نذكّر بأن كانط قد وضع جملة من التصورات الخالصة أو الصور الضرورية لكل إدراكاتنا الحسية و قد أسماها بالمقولات Catégories وكان ذلك على خطى أرسطو الذي حددها في عشر مقولات بيد أن كانط اختزلها فيما يلي:

1 –من حيث الكم: الوحدة، الكثرة، والكلية.

2 –من حيث الكيف: الواقع ، النفي ، التحديد.

3 –من حيث العلاقة: الجوهر والعرض، السببية، الاشتراك.

---

[1] Kant, Op. cit, p : 422.
[2] Ibidem.
[3] Kant : Critique de la raison pure, P: 147.

4 –من حيث الوضع : الإمكان والاستحالة ، الوجود واللاوجود ، الضرورة والاحتمال (الجواز).

تلك هي التصورات أو القوالب الأولية التي تمثل ماهية فكرنا، وهي التي تجمع وتنظم موضوعات التجربة بواسطة الحساسية في المكان والزمان.[1] وعليه فنحن نحكم على الأشياء من خلال الكمية، الكيفية، العلاقة والوضعية وهي جملة التصورات التي نكونها عنها. وما تفحصنا لموضوع ما إلا باعتبار مقدار الصدق الذي نمنحه له، بمعنى وفق الطريقة التي يتواجد بها من منظور إحساسنا الباطني، ونحكم بإمكانه في حالة توافقه مع شروط الفهم لدينا، أو بأنه حقيقي وواقعي عندما يتوافق مع شروط حساسيتنا أو معهما معاً؛ أي إذا كان الموضوع يتوافق مع شروط فهمنا و مع تلك التي تخص حدوسنا الحسية على حد سواء، فإننا نحكم عليه بأنه ضروري.[2]

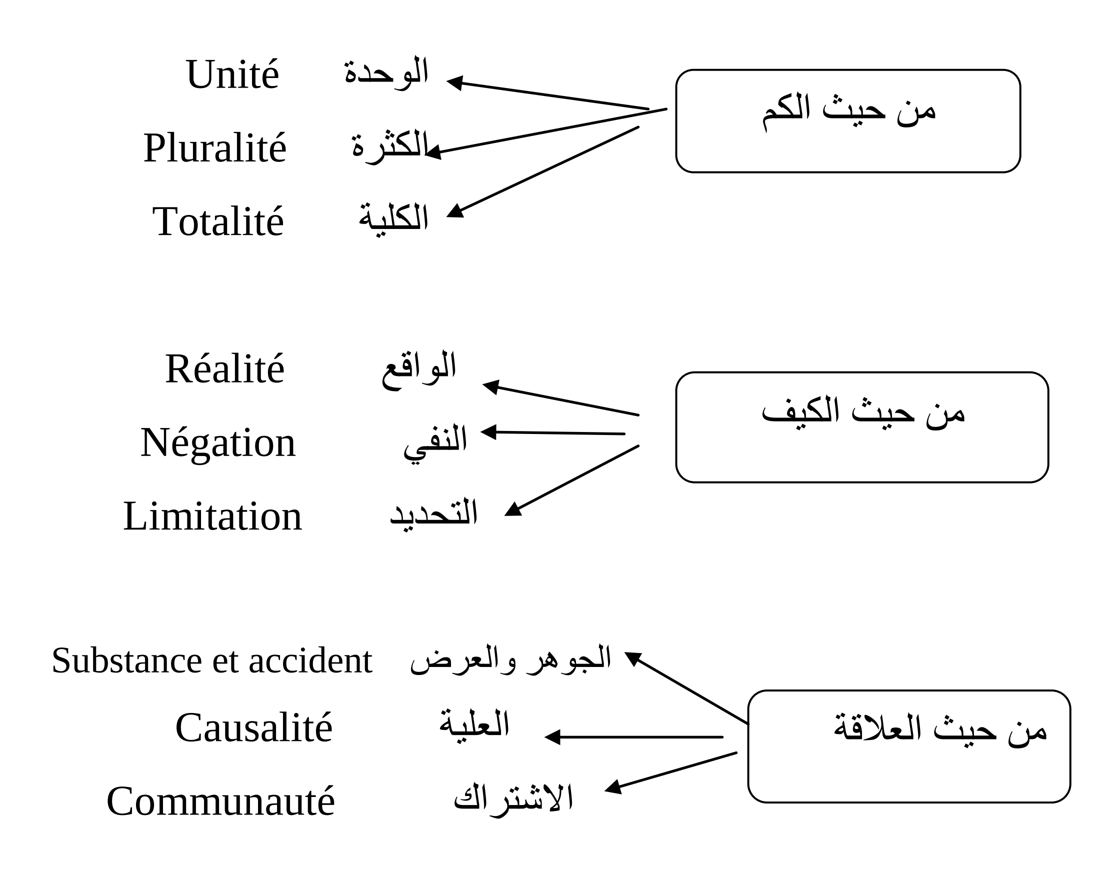
وبهذا يكون كانط قد وضع تحديدا للموضوع في صورته الجديدة التي تجعله ممكنا معرفيا من خلال تهيئته وفق الأطر الأولية للعقل. وكأن الأمر تحول من جديد إلى انتصار للعقل، سيحاول صاحبه التقليل من حدته في ضبطه لآلية العلاقة بين المحسوس والمعقول.

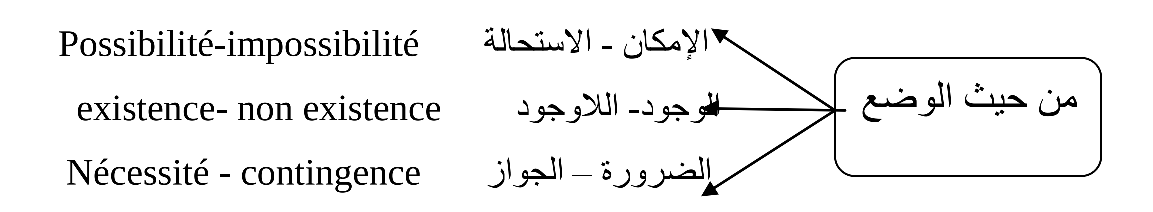
---

[1] Charles Villers: Philosophie de Kant:doctrine critique, principes fondamentaux de la philosophie transcendantale, seconde partie, Autrecht,chez N.VAN der Monde ,Imprimeur-éditeur,2eme édition.Paris,1833.P:39

[2] Ibid p:36.

مخطط المقولات الكانطية





-الشكل 01-

ج- العلاقة بين المحسوس والمعقول:

تعترض سبيل نظرية المعرفة الكانطية أسئلة كثيرة، وذلك لما فيها من تفاصيل وخصوصية يُلزمها حرصه الدائم على عدم الوقوع في الوثوقيات، أو الميل لطرف على حساب آخر. وبالفعل نجد أنفسنا نسائله؛ إذا كانت بداخلنا تمثلات ترتبط مع الموضوعات الخارجية؛ فعلى أي أساس يبنى ذلك الترابط؟ يقول كانط :"لكي نفسر إذاً إمكانية التجربة بقدر ما تتأسّس على مفاهيم الفهم الأولية يجب أن نتصور سلفا ما ينتمي إلى الحكم بشكل عام و العناصر المميزة للفهم؛ لأن مفاهيم الفهم الخالص التي ليست شيئا آخر غير مفاهيم للحدوس بشكل عام بقدر ما تنتمي هذه العناصر للحكم في ذاته بالنظر إلى واحدة أو أخرى؛ ومن ثم يتحدد الضروري وما له مصداقية عامة"[1]تكون التجربة ممكنة في وجود جملة المبادئ أو ما يسميه بمفاهيم الفهم الخالص التي تنطبق على الإحساسات. "وكذلك تتحدد أيضا بشكل كافٍ تماما المبادئ الأساسية الأولية لإمكانية كل تجربة بوصفها معرفة تجريبية صادقة وموضوعية؛ لأن هذه المبادئ ليست شيئا آخر غير المبادئ التي تُدرِج كل إدراك تحت مفاهيم الفهم الخالصة وفق شروط عامة معروفة للحدس"[2]. معنى هذا أن العقل الإنساني تركيبي تأليفي و يتضمن نظاماً عبارة عن شروط إمكان موضوع المعرفة، وهو ما حدده كانط في ثلاثة عناصر: الحساسية Sensibilité التي تمثل استقبال نظام الوجود من خلال الأطر القبلية للمكان والزمان، ثم الفهم Entendement الذي بموجب مفاهيمه يتم التفكير في الموضوع وأخيرا العقل Raison الذي يطبق بطريقة ما مفاهيمه بعيداً عن التجربة.

لقد أطلق كانط اسم الإستطيقا المتعالية على المبادئ القبلية للحساسية، أي معرفة الشروط الضرورية التي يتم بها إنتاج الحدس الحسي فينا. هذه الشروط لم نستمدها من الموضوعات التي تلقيناها، بل هي قبلية في ملكتنا الحاسة وبواسطتها

[1] Kant, Prolégomènes, Op. cit ,p :427.
[2]Ibidem.

ننسق تمثلاتنا الحدسية.[1] إن عملية تلقي المعطيات الخارجية وفق استعداداتنا يصفها كانط بالحساسية، أي أنه لا يوجد حدس آخر غير الحدس الحسي.[2] والحساسية هي التي تعطي لعملية المعرفة محتوى أو حمولة حدسية، فهي ليست نظاما من الإحساسات يخضع لعملية تجريد فيزيولوجية وبسيكولوجية تستهدف خصائص الأشياء الخارجية. بل هي بالمفهوم الكانطي تعني الحضور الواقعي العام الذي لا يمكن أن يكون يقينيا إلا بوجود الإحساسات.[3] من هنا تبدأ عملية المعرفة وكأنها تفاعل حقيقي بين الذات والموضوع، ولابد لتلك الإحساسات أن تجد ما يناسبها ويتوافق معها لكي تُفهم وتُترجم وتحديدا وبلغة علماء النفس الاستعدادات. والتي حرص كانط على تأسيسها بل وتأصيلها داخل الذات كمبادئ أولية أو أطر قبلية سابقة عن أية تجربة. "إن المكان والزمان هما صورتا الحدس الحسي، وهما شرطا وجود الأشياء بوصفها ظواهر، ونحن لا نملك مفاهيم فهم أبعد؛ ومن ثم أيضا لا نملك عناصر لمعرفة الأشياء إلا بقدر ما يمكن أن تعطي هذه المفاهيم حدسا متطابقا" [4] من الواضح أن التناول الكانطي لمفهومي المكان والزمان له الكثير من الخصوصية، فهما يتجاوزان الحدود الفيزيائية حتى تلك التي تصورهما فيها نيوتن كمفهومين مطلقين.

ما تلك الخصوصية؟ لقد اعتبر كانط المكان والزمان شرطان قبليان أو صور ضرورية لحدسنا، وقد قدمها وكأنها أوجدت نفسها بنفسها ولا ترتبط بأي رابط سببي أو شيء ما يربطها بأية حقيقة موضوعية.[5] فهي إذن توجد ذاتية خالصة، بدون أي ارتباط ضروري لها بموضوع ما يوجدها ويحددها. فأنا عندما أرى أجساما مختلفة يحتل كل منها حيّزا في المكان، لا أستطيع أن أتخيل أي جسم إلاّ بمساعدة المكان، وفي المكان. وإذا ما قمت بتجريد المكان ستختفي كل الأجسام، وحتى إمكانية

---

[1] Charles Sarchi: Examen de la doctrine de Kant, librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1872, P:01.
[2] Karl Jaspers: Les grands philosophes, Kant, Librairie PLON, Paris, 2009, P:30.
[3] Ibidem.
[4] Kant: Critique de la raison pure , P:22.
[5] Charles Sarchi : Examen de la doctrine de Kant , P:04.

وجودها تختفي أيضا؛ بينما إذا ما أردت أن أجرد كل الأجسام وأخفيها كلها فإن المكان يبقى دائما، المكان المطلق، اللامحدود، واللانهائي. ينتج عن هذا بأن المكان شرط ضروري لإمكانية وجود الأجسام، وبأن الأجسام ليست ضرورية لإمكانية المكان[1].

يحتكم المكان على أبعاد تخصه؛ فهو يمتد طوليا وعرضيا وأيضا في الارتفاع وهو لا يخرج في تمثله عن هذه الأبعاد. وحتى الأجسام استمدتها عنه بحيث لا يمكن تمثل أي موضوع خارجي لا يملك مثل تلك الأبعاد. ولكن ما الذي جعل الموضوعات الخارجية تتبنى الخصوصية الأساسية للمكان؟ على الرغم من أنه ممكن الوجود في غيابها بينما يستحيل وجودها بدونه؟ كيف استطاع المكان أن يسيطر ويجتاح كل تصوراتي وتمثلاتي لما هو خارجي؟ ومن أين استقيت فكرة المكان؟ هل وصلتني من الموضوعات الخارجية أم أنها موجودة بداخلي؟ من المعروف أنه لدى الإنسان جملة من الحواس يمكنه بموجبها أن يتعرف على العالم الخارجي؛ فما يأتيني من الخارج يكون إما مرئيا أو مسموعا، تم تذوقه أو شمّه أو لمسه. وهذا ما يجعلني أتساءل كيف وصل إلى الشعور الباطني غير الممتد تمثل جسم ممتد خارج عنه؟ إن انطباعات اللمس، الرؤية، السمع، الذوق والشم تتمظهر في ملكة الإحساس لدي كشعور، كإحساس وهذا لا يخرج عن كونه مجرد انطباع في حساسيتي، فما هي العلاقة التي يمكنها أن تربط إحساسا أو انطباعا ما بالامتداد والأجسام وتتضمن الأبعاد الثلاثة؟

ومن الناحية الإجرائية ينفي كانط إمكانية أن يكون لفكرة المكان أي أصل أمبريقي، بمعنى آخر أن المعرفة عند كانط و كما وصفها الفيلسوف مارتن هيدغر(M. Heidegger) (1889-1976) هي أن تعرف معناه أولا أن تحدس[2] .

---

[1] Charles Villers : Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale, 1ère partie, chez Collignon, imprimeur-librairie, France, 1801, P:264.

[2] M. Heidegger: Kant et le problème de la métaphysique, Editions Gallimard, Paris, 1953.P:83.

فالذات العارفة لا تتلقى المعطيات الحسية إلا وفق استعداداتها و التي يمثل المكان أحدها إن لم نقل أهمها، وذلك باعتبار أن الإدراك يقتضي عامل الامتداد كأساس له . من ناحية أخرى لا يمكن اعتبار أن تمثل المكان هو حصيلة تجريد، فالتجريد يعني أن يكون المكان كيفية بسيطة أتلقاها من الموضوعات الخارجية، بيْد أنه لا يمكن اعتباره مجرد كيفية ، بل هو الأساس أو الشرط الذي بدونه لا يمكن للأجسام أن تكون. وبتأكيد من كانط نفسه بأننا لو قمنا بتجريد الأجسام وتحويلها إلى تصورات عامة في ذهننا فإن المكان سيبقى وحده بعيد عن أية إمكانية للتجريد، وحينئذ أتمثله كوجود خاص ومطلق وخالٍ من كل الأجسام.[1]

ومن ناحية أخرى نجد أنفسنا تحت ضغط السؤال عن ما الذي يبرر القول بأسبقية المكان؟ لا بد من التأكيد على أن تمثل الأجسام يفترض أولا تمثل المكان؛ فالطفل منذ ولادته عندما يتعرف على الأجسام، يدركها خارج جسمه وذلك بتحديد مكانها الذي يختلف عن أعضاءه، وعليه فالمكان بالنسبة له كان قبل إحساساته. إن مثل هذا التصور يجعلنا نعيد النظر في مفهوم المكان ومن جديد نتساءل هل هو واحد أم كثرة؟ أو بمعنى أدق ما طبيعة المكان ESPACE الكانطي؟ من الواضح أن ما يذهب إليه هو المستوى المطلق منه، إنه يعتبر المكان واحد ولا يمكن تجزئته إلى أجزاء؛ وما نراه من أن الأجسام تشغل حيّزا فذلك ليس تقسيما للمكان. بل هي مقاطع ندرك من خلالها الموجودات إدراكا حسيا، بينما يقوم المفهوم المطلق للمكان وراء تلك الأجزاء. إنه يُتمثل كامتداد لانهائي ليس بمعنى أنه يتضمن كمًا من الامتداد اللانهائي، بل إنه ذلك الوجود الأكبر الذي يجعل كميات الامتداد الجزئية ممكنة.[2] فالمكان بهذه الصورة يتضمن خصائص الكونية والضرورة، وهو باختصار شرط ذاتي لملكتنا المعرفية.

[1] Charles Villers: Philosophie de Kant, P:226.
[2] M. Heidegger: Kant et le problème de la métaphysique, op. cit, P:105.

يتناول كانط بالخصوصية نفسها الصورة الثانية للحساسية أو أحد الحدوس القبلية وهو الزمان. اعتبره كانط أيضا غير موضوعي واقعي، كما أنه ليس جوهرا أو عرضا ولا رابطة، بل هو الشرط الذاتي الذي يجعل في وسع العقل البشري أن يحقق ضربا من التآلف بين الموضوعات الحسية، وفقا لقانون محدد؟ فالزمان بهذا وجود صرف للديمومة يعتبره كانط حسا داخليا يتم به تمثل الكيفية التي تكون عليها الأشياء في تغيّرها وتبدلها، بمعنى أن الزمان يجعل الموضوعات تظهر لنا في شكل متعاقب، فتبدو لنا كل تأثراتنا الداخلية كموجودات يتبع بعضها بعضا؛ إما في نفس الجزء من الزمان أو في أجزاء متعاقبة منه. فماذا لو قمت مثلا بتجريد كل تمثل بداخلي، لكل أفكاري وتأثراتي أليس الزمان هو الذي يبقى وحده؟ أما إذا قمت بتجريد الزمان فإنني لا أستطيع حتى تمثل ذاتي، كما أنه لن يحدث شيء بداخلي يمكنني الإحساس به. كما أشعر بغياب التحولات الداخلية في نفسي مما يعني أن الزمان ضروري وبإطلاق لعملية تمثلي لنفسي. ومن جهة أخرى يمكن لهذا الحدس الخالص أن يوجد مستقلا عن كل تلك الصور والأفكار. و بالصيغة نفسها التي قاربنا فيها المكان يمكننا البحث في طبيعة الزمان. إلا أنه وحسب إدموند هوسرل E. Husserl السؤال عن ماهية الزمان إنما يقتضي اضطرارا سؤالا آخر وهو ما أصل الزمان؟[1] وهو بحث يقودنا بطريقة أو بأخرى إلى رصد مدى محايثة الوجود الزماني لنا فهو يكاد يبدو ثاويا في باطن النفس ومتأصلا فيها إنه لا يكاد يفارقنا. ومن جهة أخرى هو أشمل وأكبر من أن نجزئه إلى وحدات؛ فهو ليس مركبا أو نتيجة لتلقي جملة من الأجزاء التي قمت بتجريدها. وقد وصف هوسرل هذا التتابع بقوله أن لكل زمان، زمان متقدم عليه وزمان متأخر عليه وهلمّ جرّا.[2] وبالنسبة لي لا يوجد إلا زمان واحد يمكنه أن يحتوي الكل، وفيه تتموضع كل تأثراتي الداخلية فهو يحتويها ويحتضنها دونما يتألف منها وهذا باعتبار أنه شرط إمكانها.

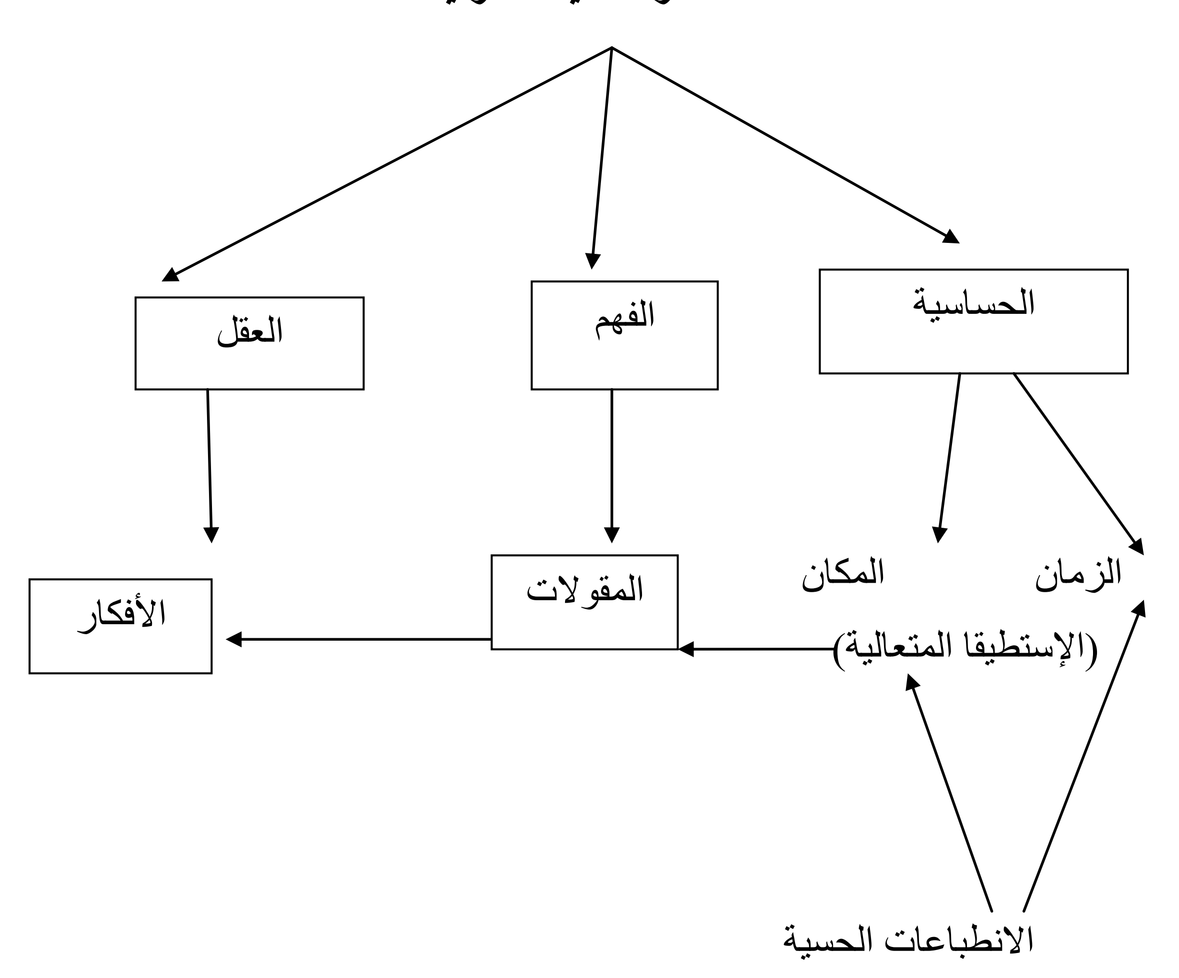
[1] E. Husserl : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, PUF, Paris, 1964, P:14.
[2] Ibid , p:16.

إن التناول الكانطي للزمان والمكان يبدو متميّزا وذلك بالنظر إلى احتكامهما على عنصري الكونية والضرورة، فالزمان بمثابة القاعدة الضرورية لكل الموضوعات التي نتلقاها بواسطة حاستنا الداخلية، وهو الصورة التي بموجبها تغطي حاستنا الداخلية كل الانطباعات. كما يعد المكان من ناحية أخرى القاعدة التي تجعل كل الموضوعات موجودة خارجة عنا ومستقلة عن بعضها في كون كلٍ منها يشغل حيّزا داخل المكان يجعله منفصلا عن البقية. ومع هذا يجب التمييز بين الزمان والمكان؛ فنحن نتمثل موضوعات خارجة عنا والتي نصيغها بصيغة المكان، وبالموازاة نملك الوعي وهو الشعور بتلك التمثلات، فنحن نتمثل من خلال ما ندخله من تعديلات على تلك الموضوعات وإلا كنا اكتفينا فقط بمشاهدتها، إن هذا التمثل هو ما يحدد صورة الزمان. وإذا كان المكان هو ما يؤسس موضوعية الموجودات الخارجية فيجعلها مفارقة لنا، فإن الزمان ذاتي قبلي ثاويٌ فينا وهو طريقتنا الخاصة لرؤية كل تأثراتنا؛ إنه صورة حسنا الداخلي كما يهدف إلى فهم الكيفية التي تكون بها أفكارنا وأفعالنا وكذا الموضوعات الخارجية في نظام متعاقب.

ذلك هو التمييز الذي أقامه كانط بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وهو ليس فصلا أنطولوجيًا بل هو لا يعدو أن يكون خاضعا لمقتضيات علاقة الذات بالموضوع؛ الذات كجملة من القدرات والملكات القبلية التي بها تفهم وتدرك الموضوع بظواهره الفيزيقية. وإن كان كانط قد تعامل مع هذا بشكلٍ تعسفي أو كما وصفه الأستاذ عبد الحق منصف بالدوغمائي لأن صاحبه عرضه بشكل مباشر وكأنه تقابل بديهي.[1] إلا أنه فتح آفاق مساءلة الذات العارفة للكشف عن مساحة الماقبل التجربة فيها.

[1]عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، أفريقيا الشرق ، المغرب ،2007 ، ص:105

مخطط العلاقة بين المحسوس والمعقول



الشكل 02

المبحث الثالث: الأحكام القبلية والبعدية :الماهية والخصوصية.

تضمن المشروع الكانطي شبكة مفاهيمية خاصة ليس على مستوى المصطلحات، حيث أنه لم يبدع ألفاظاً خاصة به وإنما أضفى على ما تداوله القدماء معاني ودلالات جديدة. كما أخضع تلك الاصطلاحات لتصوراته حول المعرفة والأخلاق وكذلك الجمال، وفي تصوره لعلاقة معارف الإنسان بالتجربة سواء في الارتباط بها أو في الاستقلال عنها، قام بتوظيف ما عُرف بالقبلي والبعدي. ما طبيعة القبلي؟ وما الذي يميّز البعدي؟

أ-القبلي Apriori : يقول كانط في مقدمة كتابه "نقد العقل الخالص": "المعارف الكونية التي تتميز في نفس الوقت بطابع الضرورة الأصلي، يجب أن تكون مستقلة بذاتها عن التجربة؛ واضحة ويقينية. لهذه الأسباب نسميها قبلية"[1] هذا وقد أورد لالاند André Lalande في معجمه الفلسفي والنقدي تعريفات للمفهوم، حيث عرض في المستوى الأول أن "من وجهة النظر المعرفية نسمي بعديا المعارف التي تأتي من التجربة أو التي ترتبط بها؛ القبلية تلك التي تفترضها التجربة ولا تستطيع تفسيرها، حتى وإن لم يكن لها تطبيق إلا في التجربة. وعليه قبلي لا تشير إلى أسبقية زمنية، ولكن أسبقية منطقية"[2] ثم يواصل في عرضه لدلالات المفهوم فيشير إلى مستوى ثانٍ "من وجهة النظر المنهجية نسمي قبلية كل فكرة أو معرفة سابقة عن التجربة أو سلسلة تجارب خاصة، وهذا ما جعل كلود برنار Claude Bernard يعتقد أن فكرة القبلية تعني الفرضية".[3]

وقد خص كانط بموقفه من المفهوم وكيفية توظيفه له؛ حيث قصد بالقضية القبلية هي تلك التي يرتبط التفكير فيها بضرورتها، وتتخذ طبيعة شمولية. معنى هذا

---

[1] E. Kant: Critique de la raison pure, traduit par Tissot, T 01, librairie philosophique de Ladrange , 2ème édition, Paris, 1845, PP :19-20

[2] A. Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, presses universitaires de France, Paris, 18 ème édition, 1996, pp:73-74.

[3] Ibid, p: 74.

أن القبلي هو تلك المعارف الكونية التي يجب أن تكون واضحة بذاتها ويقينية، ومستقلة عن التجربة.[1]

لم يكن كانط ابتكاريا لهذ المفهوم على الأقل من الناحية التوظيفية له، حيث اتخذ مع أفلاطون معنى يبدو قريبا من المعنى الكانطي وهو المثال Idée، الذي يعني " صورة الشيء التي تمثل صفاته والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله، والجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة وإيصالها إلى فهم المتعلم"[2] وعندما نقف عند المستوى الأول من التعريف نتبين المفهوم الأفلاطوني للمثال، حيث ينسب إليه معاني الكلية والمعقولية والأزلية في مقابل عالم الحس والفساد. وهنا نجده يقترب كثيرا من القبلي الكانطي الذي يتميز بالشمولية والضرورة والأسبقية عن التجربة. بينما عمد ديكارت إلى إعطاء مفهوم البداهة وهي أقرب لديه من معنى الفطري، عندما أشار إلى جملة الأفكار التي يتضمنها العقل الإنساني بعيدا عن طرق الاكتساب. إلاّ أننا لو تفحصنا الحمولة التي يضفيها كانط عليه توحي بالبعد الزمني أي "القبل" وكأنه أراد منه تأصيلا لوجود قدرات أو استعدادات يحتكم عليها الإنسان قبل مباشرته المعرفية بمعزل عن معطيات التجربة، أو بشكل أوضح عن المعالم الفيزيائية التي تؤطر الموجودات التاريخية. وما حديثه عن الضرورة والكونية إلا تأكيد على هذا الكلام، وفي تأكيده على استحالة وتعذر إرجاع ما هو قبلي للتجربة يقول:" بعض المعارف تخرج عن حقل جميع التجارب الممكنة ويبدو أنها توسّع ما صدق أحكامنا فيما يتعدى جميع حدودها، بواسطة مفاهيم لا يتناسب معها أي موضوع قد يُعطى في التجربة"[3]. ولا يكتفي فقط بقطع الصلة مع التجربة، بل يذهب إلى تأكيد مدى قصور هذه الأخيرة في فهم أو تصحيح ما يخرج عن حدودها فيقول :" وفي هذه المعارف التي تتخطى العالم الحسي وحيث لا يمكن للتجربة أن تعدّل أو تصحّح، تقع مباحث عقلنا التي نعدّها من حيث الهدف النهائي، أفضل أهمية

---

[1] Ibidem .

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994، ص:335.

[3] Kant .CRP , pp:20-21.

وأسمى بكثير من كل ما قد يُفيدنا به الفهم في حقل الظواهر، فترانا نميل إلى محاولة كل شيء والمجازفة حتى بأن نخطئ، ولا نتخلى عن أبحاث بمثل هذه الأهمية لأي سبب سواء أكان صعوبة أم ازدراء أم لامبالاة"[1] . وفي مقاربة أفلاطونية وديكارتية إلى حد ما نجد كانط يُعزز من هذا الموقف أو بشكل أدق يُعطيه مصداقية وتفعيلا فيصرح قائلا :" تعطينا الرياضيات أروع مثال عن الطريقة التي تمكّننا من التوسّع في المعرفة القبلية دون تدخل التجربة"[2] .

ومن أجل تحرير المفهوم من صفة الفطرية تعامل كانط مع العقل بوصفه وسطا بين الفهم المنطقي وبين الظاهرة المحسوسة. ومن المفاهيم التي يربطها بالملكة العارفة مفهوم القبلي. فما معنى القبلي في هذا الاستعمال؟

من المعلوم أن أرسطو قد استخدم القبلي في حديثه عن العلة القبلية أنطولوجيا، أي العلة الخارجية وعلى الرغم من قناعة كانط بوجود الأشياء في الخارج إلاّ أنه اهتم بطبيعة المعرفة التي نكونها عن تلك الأشياء. فهل القبلي عنده يقارب الفطري؟

في تحليله لفكرة الفطرية يرى الأستاذ بوترو Emile Boutroux أنها تعني وجود بعض المعارف الجاهزة في النفس البشرية ترتكز عليها في بحثها. ويؤكد أن كانط عندما تحدث عن الزمان والمكان رفض اعتبارهما فطريين، بل هما مكتسبين.[3]

ولكن ما نوع هذا الاكتساب؟ هل هو من مصدر خارجي أم تُراه من داخلنا؟ إن المستوى الأول يقوم على ما هو كائن أما الثاني فهو ما يجب أن يكون، وكحل افتراضي يلجأ كانط إلى اقتراح وجود توافق بين الفكر والأشياء الخارجة عنه،

---

[1] Ibid , P:21.
[2] Ibid , P:20 .
[3] إميل بوترو ، فلسفة كانط ، تر: عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ،1971 ، ص: 25 .

وكأن الفكر قد رُكب بشكل يتطابق مع ما يتلقاه من العالم الخارجي. وهذا ما عمل كانط على كشفه من خلال المنهج الترانسندنتالي، أي تلك الشروط القبلية التي تسبق كل تجربة، وقد تمت الإشارة في السابق إلى أن أشهر اعتراض واجه كانط هو كيف للعقل أن يحاكم نفسه؟ بمعنى كيف يكون قاضيا ومتهما في الآن نفسه؟ وهذا الذي جعله (كانط) يتفطن إلى التمييز بين مستويين للعقل: العقل المنطقي والذي يقوم على مبدأ الهوية، والعقل الترانسندنتالي وهو مركز المبادئ المقومة للطبيعة؛ بحيث يحاكم المنطقي الترانسندنتالي ويكشف عن حدوده.[1]

عندما نتحدث عن القبلي أي ما يسبق كل تجربة، يشير كانط إلى الذات باعتبارها تمتلك وجودا مستقلا عن كل خبرة، مضافا لها جملة المبادئ التي بموجبها تمارس نشاطها المعرفي. وإن معرفة الذات بالأنا هي أولى المعارف القبلية أو الأوليات. وعلى الرغم من موقف القديس توما الإكويني الذي يرى بأننا لا نسمي حدسا تلك المعرفة بالأنا التي تمثل حضورا أنطولوجيا للأنا بالنسبة لذاتها، ومع هذا فهو يعتبر ذلك مجرد تعود لاشعوري، أما المعرفة الفعلية بوجود الأنا فهي تُستنبط من وجود أفعاله؛ فطبيعته تُدرك قياسا بطريقة الموضوعات الحسية.[2]

إلا أن كانط يؤمن بالحضور القوي للذات أو الأنا كأساس أو شرط لكل معرفة، إنه العنصر الضروري الذي بدونه لا يمكن أن تُبنى أية معرفة مهما كانت. وإلا فما الذي يجعلني أميّز بين الموضوع المُدرَك والذات المدرِكة؟ وكأن التجربة المباشرة للوجود في الوعي بالأنا أو بالذات تعطينا يقين القيمة المطلقة للمبادئ الأولية وفي الوقت نفسه كقوانين وجود الفكر؛ أو بمعنى أدق أننا ننتزع بها الصدق الضروري للفكر.[3]

---

[1] المرجع السابق ، ص: 26 .

[2] Gabriel Picard : Le problème critique fondamental, chez Gabriel Beauchsne éditeur à Paris, 1923, P: 49.

[3] Ibid , P: 75.

إلاّ أن هذه التجربة قد تبدو من الصعوبة بمكان نظرا لطبيعتها، حيث أنها تعني المرور من التجريد الصوري إلى الفصل الواقعي، حيث في حالة الأنا يدل على أننا نمر من التمثل المجرد للذات العارفة إلى الاعتبار في وجود هذا التمثل وكأنه موضوع واقعي.[1]

وفي الحقيقة أن المسألة جد صعبة، حيث لا يمكن إجراء فصل بين الأنا التي تدرك وتستنطق وبين صورتها كحقل دراسة. بمعنى أن هناك غموض في اعتبار الأنا كشرط ذاتي للفكر، وفي الوقت نفسه يُنظر إليها كموضوع أو كما سبق ذكره في المرور من التمثل المجرد للأنا إلى التعامل معها كموضوع واقعي مستقل[2].

اعترضت هذه الصعوبة فلسفات كثيرة آمنت بالفصل داخل الوعي، وجعلتها تعاني من الانتقادات وحتى الاتهامات بالوقوع في الحلقة المفرغة، وأحيانا بالمثالية لأنها عزلت الإنسان عن العالم الخارجي الذي يحيا فيه كي تصنع له عالما ساكنا بديلا؛ قد يُغنيه بإجاباته الجاهزة والمطمئنة عن الارتماء في أعماق العالم الواقعي المتحرك والمليء بفرص إثبات الذات وتأكيدها.
إذا كان هذا هو حال القبلي، فما حقيقة البعدي؟ هل هو يقابله ويصطدم به، أم تُراه يكمله ويتآلف معه؟

ب-البعدي:**A posteriori** : في تحديده للمعنى الثاني والمقابل للقبلي يقول كانط في "نقد العقل الخالص" : " نسمي على العكس من ذلك بعدي A posteriori أو أمبريقي، ذلك الذي يؤخذ من التجربة"[3]

[1] Claude Piché : Les fictions de la raison pure , dans les études philosophiques , vol 13 ,N°2 , Automne , Paris, 1986,P: 301.
[2] Ibid , P: 302.
[3] Kant , C R P , traduit par J. Tissot ,T 01, librairie philosophique de Ladrange , 2ème édition , Paris, 1845, P:20.

لا يختلف اثنان حول غنى الفلسفة الكانطية بالمفاهيم والمصطلحات التي وإن سبقه إليها الكثير ممن سبقوه، لكن بصمته دائما في إفراغ تلك المفاهيم من دلالاتها الأولى التي وضعها الفلاسفة، وإعطاء حمولة جديدة لها. ومن بين تلك المصطلحات ما عُرف بالعالم الخارجي؛ حيث تبين له أن نظرة الفلاسفة له حصرته فقط في عالم التغير والمادة المحسوسة، وهذا ما جعله يخالفهم في تصورهم هذا وحتى في تسميته بعالم التجربة بدلا عن المادة. ويعني به ليس ما هو حسي فقط، بل هو مادة وعقل أي أنه مادة يتخللها العقل في كل ثناياها.[1] وحتى نظرته إلى العقل متميزة، حيث هو بالنسبة له يتضمن جملة من القوانين يتحدد عملها في تنظيم التجربة.

لقد سبق وأن بيّنا وجود ما هو قبلي أي ما يقوم في النفس من معارف مستقلة عن التجربة، أما عندما نتحدث عن ما هو بعدي فالأمر مختلف. حيث يتعلق الأمر بوجود موضوع خارج الذات، يقول:" لكي أعرف موضوعا يتطلب هذا أن يكون بوسعي أن أبرهن على إمكانه سواء وفقا لشهادة التجربة على فعليته الأولية أم أوليا من خلال العقل"[2] . فالمعرفة عند كانط إما معرفة تجريبية، والتي تخضع لشروط التجربة العامة سواء فعلية أو ممكنة، وإما عقلية نظرية. والنوع الأول يتضمن الإدراك؛ أي إدراك موضوع ما حيث يقول:" المعرفة التجريبية هي أي معرفة تحدد موضوعا من خلال الإدراك، إنها إذا تأليف للإدراكات "[3] . وعلى الرغم من قناعة كانط بأهمية هذا النوع من المعرفة باعتبارها تربط الذات بالموضوع، إلا أنه يعتبرها قاصرة عن بناء معرفة يقينية بالمعنى الدقيق للكلمة، " فالقول إن الحجرة دافئة أو السكر حلو هي أحكام صادقة ذاتية فحسب. فأنا لست مطالبا مطلقا أنني دائما وكل الآخرين ينبغي علينا أن نجدها كذلك. إنها تعبر فحسب عن علاقة بين أحاسيس للذات، أعني أنا نفسي وأيضا حالتي هذه للإدراك"[4] . وفي مقابل ذلك لا يؤمن بقيام معرفة على مجرد مفهوم الفهم الخالص؛ إلا إذا كان على صلة

---

[1] يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1993 ، ص: 72 .
[2] Kant , op. cit ,p:488.
[3] Ibid , P: 181.
[4] Kant, Prolégomènes, Op. Cit, P: 424.

بالموضوعات الحسية. وقد قال في ذلك:" أن التفكير في موضوع بشكل عام لا يمكن أن يصبح معرفة من خلال مفهوم الفهم الخالص، إلا بقدر ما يكون على صلة بموضوعات الحواس". فهو يشترط وجود الموضوع في كل معرفة حتى يحقق ما يسميه بالواقعية الموضوعية، والتي يفرضها الحدس الحسي. ذلك أنه يوجد نوعان من الحدس: حدس حسي أو تجريبي والذي يتصل بموضوع من خلال الإحساس. والحدس الخالص أي صورة الحساسية التي تعد شرطا للنوع الأول.

يذكّرنا مثل هذا التقسيم بالثنائية الأرسطية؛ المادة والصورة، لكن إذا ما تمعنا لوجدنا أن الفارق بينهما هو أن أرسطو اعتبرهما علّتان، بينما هما عند كانط من المكونات المعرفية، " في تصورات الحس هناك في المقام الأول شيء ما نسميه مادة، أي إحساس؛ وشيء ما آخر نسميه صورة، أي صورة عامة (أنواع) للأشياء الحسية التي تحدث عندما تؤثر أشياء مختلفة في الحواس، وتكون منسقة بواسطة قانون طبيعي معين للفهم، وترقى بوصفها إحساسا. وما يبني مادة التصور الحسي يتضمن في الحقيقة حضور شيء ما حسي".[1]

في محاولة منه لتخطي مزالق الدوغمائية العقلية التي آمنت باستقلالية الفهم واكتفاءه بذاته بمعزل عن العالم الخارجي، كانت انطلاقته هي نفسها منطلق التجريبية؛ وهي نفي واقعية الحدس العقلي الذي يسمح لنا بإدراك الأشياء ضمنيا؛ أي من داخله. وهذا بخلاف ما جاء به ديكارت بقوله في وجود هذا النوع من الحدس المطلق الذي يستغني تماما عن التجربة.[2]

لقد تحمل كانط مسؤولية التخفيف أو التعديل من حدّة الموقف العقلاني، الذي جعل من العقل قلعة معزولة عن كل ما يدور حولها؛ وحتى في إدراكه للعالم يسعى

[1] Kant, on the form and principles of the sensible and the intelligible world, contained in Kant selections, translated by Lewis White Beck, 1988, p: 54.
[2] Régie Jolivet : L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, Archives de philosophie, volume XI, cahier 2, chez Gabriel Beauchesne, éditeur à Paris, 1934, P:92.

جاهدا إلى اختزاله بمجمل ظواهره وتحولاته إلى أفكار وتصورات مجردة. وهذا ما جعل كانط يرفض هذا ويعتبره مثالية متطرفة، لذلك عمد إلى إعادة بناء العديد من المفاهيم وكذا العمليات الفكرية التي تم توظيفها لصالح المذاهب الفلسفية التي عاصرها؛ والتي كانت العقلانية والتجريبية على رأسها. وحتى نكون أمناء على ما تعلمناه، علينا أن نذكّر أن مهمة كانط النقدية لم تكن غايتها تقويض المذاهب والفلسفات، بل مساءلة أداة المعرفة نفسها أي العقل، وهذا بناءا على تصريحه هو نفسه وتأكيده على هذا في أكثر من مناسبة*.

يرى كانط في حديثه عن التجريد أنه عملية تتم على مستوى ما هو أمبريقي؛ وبالتالي لا يمكنها أن تُصاغ بمفاهيم تتجاوز المعرفة الحسية. ذلك أنها تُبقي على جملة المفاهيم المستقاة من ما هو حسي بمعنى آخر على الصور.[1] من الواضح أن إيمان كانط بأن المعرفة الإنسانية تحتاج دائما إلى ما هو بعدي، أو بالأحرى ما هو تجريبي، جعله يعمل على توحيد المقولات مع المعطيات الحسية، ولكن باعتبار الأولى شرط للثانية " إن المقولات من جانب الفهم هي الأسس التي تتضمن إمكان كل تجربة بشكل عام"[2]. وبهذا يكون قد أعطى الأولوية للشرط العقلي أو المبادئ على الحدس الحسي، بمعنى آخر أولوية العقل على الواقع. ومن جديد يُبدي كانط ميله إلى العقل في مقابل التجربة، هذه الأخيرة التي لا تعدو أن تكون مجرد محفز أو محرض للعقل على العمل المعرفي. " إن معرفتنا تصدر من منبعين أساسيين للطبع؛ الأول هو استقبال التصورات (الانطباعات)، والثاني هو القدرة على أن نعرف موضوعات من خلال هذه التصورات (تلقائية المفاهيم)؛ من خلال الأول يُعطى الموجود لنا، ومن خلال الثاني يتم التفكير في هذا الموضوع من حيث هو في علاقة مع كل تصور."[3] وفي هذا إشارة إلى الحساسية التي تتلقى الانطباعات

* وهذا ما أعلنه في قوله عن معنى النقد " أنا لا أريد من فعل النقد مساءلة الكتب والمذاهب، وإنما امتحان قدرة العقل بصفة عامة بخصوص المعارف التي يمكنه إدراكها باستقلال عن كل تجربة...أنظر بهذا الخصوص مقدمة الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص الذي اعتمدناه سالفا ص:07 .

[1] Régis Jolivet, Op. Cit , P: 93.
[2] Kant , C R P , Op. Cit, p: 147.
[3] Ibid, Op. cit, p : 148.

الحسية، والفهم الذي يصيغها في مفاهيم "يكوّن الحدس والمفاهيم إذاً عناصر كل معرفتنا بحيث إنه لا المفاهيم بدون حدس يتطابق معها على نحو ما، ولا الحدس بدون المفاهيم يمكن أن يعطي معرفة. وكلاهما إما أن يكون خالصا وإما أن يكون تجريبيا."[1] وبالرغم من ضرورة التكامل بينهما إلا أنه لا يُخفي أسبقية العقل وتأطيره لعملية المعرفة، وامتثال التجربة له باعتبارها تفتقد الصياغة التي تؤهلها لأن تصير موضوعا معرفيا، اللهم إلا إذا تدخل الفعل العقلي في ذلك. وقد دعّم موقفه هذا بمقارنات عديدة بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية، حيث اعتبر الأولى ضرورية وكونية؛ بينما الثانية لا يمكن أن تكون لا ضرورية ولا شاملة. ويبرر هذا بأن الحكم يكون على درجة من الكونية والضرورة عندما يتطابق الموضوع في كل أجزائه مع المحمول، ولا يمكن لأي جزء من الموضوع أن لا يتفق مع هذا المحمول[2]. ونظرا لتعذر إنتاج مثل هذه الأحكام في التجربة، ستنتفي عنها خاصية الضرورة والشمولية. إنها تعبر عن وقائع وحالات جزئية؛ وليست مطلقة وكونية، فتعدد الحالات الجزئية في ظواهر الطبيعة كتمدد الأجسام بالحرارة وتقلصها بالبرودة، لا يعطي أحكاما عامة وضرورية بإطلاق وإنما تم تعميمها، وعليه فأحكام التجربة ذات كونية مشروطة. ولكن كيف أسس كانط الحكم ضمن جدلية القبلي والبعدي؟

ج- منزلة الحكم في فضاء القبلي والبعدي:

وضع كانط جملة تلك المفاهيم في مرجعية أساسها إضفاء العقلانية على الأحكام التي يصدرها الإنسان، كما حرص على أن تكون عملية إنتاج الحكم فعلاً معرفياً لا تقل أهميته عن تأسيس أية نظرية علمية. ولهذا الغرض أقام تصنيفاً للأحكام بين ما هو تحليلي منها وما هو تركيبي؛ لكن أبرز مشكلة اعترضته بخصوص هذه المسألة والتي تحدث عنها في مؤلفه "نقد العقل الخالص" حيث قال:" إن المشكل الحقيقي للعقل الخالص يقوم في السؤال التالي: كيف تكون الأحكام

---

[1] Ibidem.
[2] L .F. Schon : Op. Cit, P:65.

التركيبية القبلية ممكنة؟"[1] ويعلق الأستاذ موسى وهبة عن المسألة واصفا إياها بالمشكلة العامة، بأنه كيف نفهم أن يكون بإمكاننا إصدار أحكام تقول عن الموضوع قولا كليا وضروريا، هو في الأصل غير مستمد من الموضوع؟ وما حدود ذلك القول وشروط صدقه؟[2]

يوحي هذا السؤال في بنائه إلى نوع من التنافر بين مفاهيمه؛ يبن ما هو تأليفي من جهة وما هو قبلي من جهة أخرى. فعادة ما كنا نعرف وحتى ما ألفناه من الجهاز المفاهيمي الكانطي، أن التركيبي أو التأليفي هو ما يُستمد من التجربة، فكيف يكون قبليا؟

وهو سؤال يجب أن يُسحب على كل الأحكام التي تكون قبلية وتركيبية في الآن نفسه، من أجل تحديد الصلة بين القائمة أو المفترضة بين تصور الذهن للموضوع والموضوع نفسه. من ناحية أخرى طَرْحُ هذا المشكل أغنى المشروع الكانطي وجعله كورشة بناء لا ينتهي فيها العمل؛ حيث اعتقد الفيلسوف أن ثمة نوعين من تلك الصلة: بين التصور والموضوع لجهة المطابقة، وفيها يكون الذهن ملكة معرفية ويسمى عقلا نظريا، والصلة بين التصور كعلة والموضوع كمعلول وفيها يكون الذهن ملكة رغبة ويسمى عقلا عملياً. لكن سرعان ما تبين أن ثمة نوعا ثالثا يتمم القسمة وهو الصلة بين التصور والذهن نفسه، لجهة انفعاله بالتصور فيكون الشعور باللذة والألم؛ فيفتح مجال القول في نقد ملكة الحكم.[3] إذا كان ذلك تصور كانط لخارطة العمل على هذا النحو؛ فإنه قد حدد غاية أو بالأحرى غايات، أهمها تأسيس ما يُعرف بنظرية العلم حيث أراد من خلالها وضع الشروط الأساسية لقيام أي علم من العلوم، طبعا وأبرزها الرياضيات والعلم التجريبي، لينتقل فيما بعد إلى شرط بناء الميتافيزيقا كعلم على خطى بقية العلوم الأخرى. وهذا لن يتأتى حتى

---

[1] Kant , C.R.P ,Op. Cit ,P:43.

[2] إيمانويل كانط . نقد العقل المحض . تر: موسى وهبة. مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1988 ، ص: 06 .

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

يتم الانتقال من مستوى المعرفة إلى مستوى العلم، إذ أن كانط يميز بين المعرفة التي يعتبرها نسبية ومؤقتة كتلك التي تتضمن يقينا تجريبيا يكون مشروط فقط بالمباشرة التجريبية، ومجالها محدود بزمان ومكان محددين. أما العلم فيقوم على القضايا الكلية؛ أو الأوليات حيث تترابط المعرفة في إطار العلاقة بين العلل والنتائج.

لو أمعنّا النظر في هذه المقارنة لوجدنا أن الفارق بين المعرفة والعلم هو وجود العقل، الذي هو مكمن الأوليات، وعليه " فإذا كان ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل فيجب أن نعرف شيئا ما أوليا"[1]، فدور العقل مهم وأساسي في أي بناء علمي حسب كانط " فالمعرفة العقلية يمكن أن تتصل بموضوعها وفق طريقتين: إما فقط من أجل تحديد هذا الموضوع ومفهومه (الذي يُعطى بشكل ما)، وإما بتحقيقه. الأولى هي المعرفة النظرية والثانية هي المعرفة العملية للعقل"[2]. ومن جديد يعترف كانط بأولوية العقل؛ حيث أن الحدوس الحسية أو الإدراكات لا يمكن أن تبني معرفة، ما لم تتدخل في تنظيمها وإعادة صياغتها مفاهيم الفهم الخالص. إلا أن الأمر لا يسلم من بعض اللبس، ماذا يعني كانط بالمعرفة الأولية؟ هل هي العقلية الخالصة؟ وكيف يمكنها أن تتناسب مع معطيات التجربة؟ يجيب قائلا:" إن المرء يسمي مثل هذه المعرفة أولية ليميزها عن المعرفة التجريبية التي يكون مصدرها بعديا؛ أي في التجربة. وبذلك فإن هذا التعبير غير محدد بشكل كافٍ لكي يشير إلى المعنى الكلي المناسب للسؤال المطروح؛ لأن المرء يهتم حقا بأن يقول عن معارف عديدة مشتقة من التجربة إننا قادرون على هذه المعارف أوليا أو نشارك فيها؛ لأنها لا تُشتق مباشرة من التجربة، بل من قاعدة عامة."[3] هناك معارف تجتمع فيها التجربة مع خبرة الإنسان التي تصبح مع الوقت كأنها بديهية أو أولية، لكنها في الحقيقة مأخوذة في أصلها من الواقع وقد وضح هذا بالمثال التالي: "وكذلك يقول المرء عن شخص ما قوّض أساس منزله أنه كان بوسعه أن يعرف أوليا أن المنزل سينهار، أي أن

[1] Kant, Op. Cit , P:16.
[2] Ibidem.
[3] Ibid, p :32

الشخص لم يكن بحاجة لأن ينتظر تجربة الانهيار الفعلي، لكنه لم يكن بوسعه أن يعلم هذا على نحوٍ أولي تماما فحسب؛ لأنه علم بالتجربة أن الأجسام الثقيلة تسقط إذا ما قوضت دعائمها".[1] نستنتج من هذا أن هناك نوعان من المعرفة الأولية؛ الأول يُستمد من التجربة بشكل غير مباشر والذي لابد أن ينطبق على الظواهر، والثاني تقوم عليه القوانين العامة التي تحكم كل الظواهر وكذلك الأفعال، كالأفعال الأخلاقية التي تكون صالحة لكل زمان ومكان، فالنوع الأول قد يكون قبليا ولكن ليس خالصا مثل: لكل تغير سبب، هي قضية قبلية وليست محضة لأن التغير من المفاهيم المُستخرجة من التجربة. بينما تكون الخالصة منها مستقلة عن كل تجربة ولا يخالطها شيء أمبريقي وهي قائمة بذاتها لا تستند إلى ما يدعمها من خارجها، بل تستمد محتواها من التفكير والعقل. من ناحية أخرى تتميز هذه القضايا بالضرورة والشمولية اللذان يُعدان من المعايير الأساسية التي يُبنى عليها أي علم. وعلى هذا الأساس يعتقد كانط أن العلوم التي تمكنت من إرساء معارفها على قضايا أولية خالصة هي العلوم التي استطاعت أن تسلك الطريق الآمن للعلم.[2]

ولم يتوان كانط في وضع يده على تلك العلوم وهما الرياضيات والعلم الطبيعي. لذلك اعتبر أن السؤال: هل الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ يتفرع ويتشظى إلى عدة أسئلة بخصوص العلوم القبلية: كيف تكون الرياضيات الخالصة ممكنة؟ وكيف يكون العلم الطبيعي الخالص ممكنا؟ وقد خص السؤال الأول بالبحث في إمكانية الهندسة الإقليدية، أما الثاني فيخص إمكانية القوانين الأساسية لميكانيكا نيوتن؛ والتي تتعلق بقانون حفظ الكتلة وكذا معادلة الفعل ورد الفعل. وللإجابة عن هذه الأسئلة طور كانط ما أطلق عليه النظرية الفلسفية المتعالية والتي تتعلق بملكاتنا المعرفية تحت اسم صور الحدس الحسي، والمفاهيم الخالصة أو مقولات التفكير العقلي.[3]

---

[1]Ibidem.

[2] جمال محمد أحمد سليمان ، أنطولوجيا الوجود عند كانط ، دار التنوير للطباعة والنشر ، لبنان ، 2009 ،ص: 152 .

[3] Michael Friedman : Kant ,Kuhn , and the rationality of science , in philosophy of science , 69 (june 2002) Cambridge university press , United Kingdom , p:171.

وجد كانط أن هناك علماً قد تحرر من التبعية للعلوم الأخرى، وكذا سلك في اعتباره الطريق الذي أمّن له النجاح والتقدم؛ علم الرياضيات. هذا العلم الذي عرفته الشعوب والحضارات القديمة، صحيح أن الحضارات التي سبقت اليونان قد عرفتها في صورتها العملية؛ أي في سبيل تحقيق أغراض عملية نفعية. إلا أن ما أحدثه طاليس في إدخال البرهان إليها، حيث لم يهتم بالصورة التي يظهر عليها البرهان الرياضي ولا إلى خصائص الأشكال المعطاة، بل ما كان يهمه هو التركيب العقلاني لهذا الشكل الهندسي المعطى؛ أي تحويل أو بمعنى أصح ترجمة الشكل إلى ما يطابقه في العقل. إن هذا الأخير يبحث داخل تلك الأشكال عما وضعه داخلها، بمعنى آخر هو يبحث عن مدى مطابقة هذا الشكل للتصورات القبلية التي بناها العقل بخصوصه. فهي في نظره تتأسس على معارف أولية تخوّل لها الاستمرارية والتقدم؛ " إن كل أحكام الرياضيات تأليفية. وهذه القضية يبدو أنها أفلتت حتى الآن من ملاحظة محللي العقل الإنساني. إن قضايا الرياضيات بشكل خاص هي دائماً أحكام أولية وليست أحكاماً تجريبية؛ لأنها مسيّرة بضرورة لا يُمكن أن تُستمد من التجربة"[1] وامتدادا لهذا الحكم الذي ينفي فيه عن الرياضيات إمكانية الرجوع إلى عالو الحس، يقول في نص آخر:" هذه الملاحظة تعطينا بالفعل بالنظر إلى طبيعة الرياضيات إرشاداً عن الشرط الأولي والأعلى لإمكانها، أي أنها يجب أن تتأسس على حدس خالص، والذي تتعين فيه كل مفاهيمها؛ وبذلك تعرض أوليّا، أو كما يسميها المرء يمكن أن تُبنى. وإذا استطعنا أن نجد هذا الحدس الخالص وإمكانية مثل هذا الحدس؛ فسيكون من الممكن أن نوضح من هذا كيف تكون القضايا التأليفية أولية في الرياضيات الخالصة؛ ومن ثم أيضا كيف يكون هذا العلم ممكناً"[2] . من الملاحظ أن كانط ينظر إلى الرياضيات باعتبارها علما خالصا، يُبنى على الحدوس الخالصة وكذلك وفق عملية التجريد. وهذا ما يخوّل لها في نظره امتلاك الصدق واليقين المعرفيين.

[1] Kant, C R P, Op. Cit ,P: 40.
[2] Kant , Prolégomènes , Op. Cit ,p:402.

وقد تم توظيف مثل هذه البنى المعرفية في تفسير عقلانية كونية ثابتة ومطلقة، مشتركة بين جميع الناس في كل زمان ومكان والتي تفسر بأن الفيزياء الرياضية التي أسسها نيوتن تمثل نموذجاً لهذه العقلانية. هذا الذي جعل كانط يخصص مكانة للمعرفة التركيبية القبلية باعتبارها صادقة، على الأقل لأنها قبلية وضرورية فهي صحيحة. ومع هذا فإن هذه الثقة التي أولاها للرياضيات جعلت العديد من الأصوات تتعالى بانتقاد موقفه هذا خاصة في اعتقاده بأن الهندسة الإقليدية هي الهندسة الوحيدة الممكنة، ومع اكتشاف الهندسات اللاإقليدية مثل هندسة لوباتشيفسكي (Lobatchevski) وهندسة ريمان(Riemann)، " تنهار الفلسفة الرياضية عند كانط؛ لأن المكان ليس واحداً؛ إذ أن هناك من الأماكن ما تكون أبعاده فوق الثلاثة...وبعد أن علمنا أن الحقيقة الهندسية تعني اتساق وانسجام مجموعة من القضايا غير المتناقضة التي تُستنبط من عدد من المسلّمات. ثم أخيرا بعد أن علمنا أن المسلّمات تختلف من هندسة لأخرى، ولا يصح أن تُنسب إليها صفة الحقيقة بمعناها القديم، أي مطابقة خواص مكان ما"[1]. وعلى العموم فإن الرياضيات التي يتحدث عنها كانط هي تلك الخالصة والقائمة على حدسي الزمان والمكان الخالصين، وهي أيضا لا تتعارض مع فلسفته، ومن ناحية أخرى لم يهتم الفيلسوف بما إذا كانت تنطبق على الواقع أم لا. لكن مع ذلك لا يمكن إغفال حقيقة أنه لا يوجد يقين رياضي مطلق بالمفهوم الكانطي، وهذا ما توصلت إليه الأبحاث الحديثة والراهنة. وبالإضافة إلى العلم الرياضي اعتبر كانط أن العلم الطبيعي أيضا قد سلك الطريق الآمن، كيف كان له ذلك؟

لقد انحرف علم الطبيعة عن مساره بعد أرسطو الذي أراد تأسيسه على مبادئ عقلية، حيث تحول في العصور الوسطى إلى خليط من التفسيرات اللاهوتية التي ترد كل شيء إلى الكائن الأسمى. على هذا الأساس دعا كانط إلى ضرورة إعادة بنائه باستقلال عن السلطة اللاهوتية." يجب أن نبين القاعدة الصحيحة لفلسفة

---

[1] محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية، بيروت ، ط1 ،1969 ، ص: 66 .

الطبيعة، ونمتنع عن كل تفسير لتأسيس الطبيعة بوصفها صادرة عن إرادة الكائن الأسمى؛ لأن هذا ليس فلسفة طبيعية، بل أعترف أن من شأنه أن يؤدي إلى نهاية هذه الدراسة"[1]. وهذا هو سبب تأخر هذا العلم عن المُضي في الطريق الآمن، فضلا عن كونه وبحسب طبيعته، ظل العقل فيه مرتبطا بالجانب الحسي؛ أي أنه دائما في انتظار ما يأتيه من التجربة دون حِراك أو تدخل منه، " تدين الفيزياء بالفضل في ثورتها المثمرة لطريقة تفكيرها، وتدين بهذا الفضل فقط للفكرة التي مفادها أن عليها أن تبحث وفق ما أودعه العقل نفسه في الطبيعة"[2]. فيكون العقل بذلك هو من يُضفي على الطبيعة قوانينه وأطره؛ بمعنى آخر هو من يبني معرفتي بالعالم وبما يحيط بي. لكن ما انطبق على الرياضيات قد لا يناسب العلم الطبيعي؛ فالأولى تُبنى على المفاهيم الخالصة، أما الثانية فلابد أن تتصل بعالم الظواهر، وهو ما يجعلنا نتساءل عن إمكانية قيام الفيزياء على المعارف الأولية الخالصة؟

فكان جوابه:" الرياضيات والفيزياء كلاهما معرفة للعقل، وينبغي أن تتحدد موضوعاتهما أوليّا، وهذا التحديد يكون خالصا تماما في الرياضيات، بينما يكون جزء منه على الأقل خالصا في علم الطبيعة في حين يستمد باقي معارفه من مصادر أخرى غير العقل. "[3] فعلم الطبيعة في دراسته ينقسم حسب كانط إلى : علم التجربة الممكنة، وعلم الطبيعة المجرد والذي يسميه أحيانا علم ميتافيزيقا الطبيعة. يرتبط القسم الأول بالحدس الحسي والانطباعات، أما الثاني فيخص جملة المبادئ والقوانين التي تُشتق من أسس أولية عامة يمكنها أن توحد وتزيل الفروق بين الحالات الجزئية أو الفردية. والتي تعد علم مبادئ إمكان معرفة موضوعات التجربة . يقول كانط:" إن أحكام التجربة لا تستمد مصداقيتها الموضوعية من المعرفة المباشرة؛ لأن هذه غير ممكنة، بل تستمد مشروعيتها من شروط المصداقية العامة للأحكام التجريبية فحسب، والتي لا تتأسس كما قلنا على التجريبي أو الشروط الحسية بشكل عام، بل

---

[1]Kant, Prolégomènes, Op. Cit, P:461.
[2] Kant, C R P , Op. Cit, p:17.
[3] Ibid , P:16.

تتأسس من مفاهيم الفهم الخالص"[1]. إن منطلق كانط هو عدم متانة المعرفة التجريبية، وأنها لا تكفي نفسها بنفسها؛ بل تحتاج إلى دِعامة وسند من قبل مفاهيم الفهم الخالص. إن مثل هذا الوضع يقتضي الاستعانة بالعقل من أجل بناء العلم الأصيل. وهذا ما جعله يؤكد على دور الصور القبلية للحساسية (حدسي الزمان والمكان) كمبادئ أولية للمعرفة التجريبية، وذلك ليحل التعارض بين ما هو قبلي وما هو بعدي.

إن الخلفية التي يرتكز عليها كانط في تصوره يمكن اختزالها في أن العلم في حاجة دائمة للفلسفة، فإذا كان العلم يعجز عن النمو إلاّ إذا طلب العون من الفلسفة – تلك التي تهدف إلى معرفة شاملة- فإنها بدورها تتغذى على وتتطور به.[2] من ناحية أخرى لا يمكن الحديث عن فلسفة قائمة بذاتها تدّعي الاكتمال والإطلاقية، إنها مرهونة بمنهج علمي؛ بإمكانه أن يزودها بتحديدات ضرورية بدونها يصبح الذهن مختزلا في مجرد حساسية غامضة وعقيمة.[3] إن هذا التعالق بين الفلسفة والعلم على الرغم من أنه أفاد كلا الطرفين، إلا أنه ونتيجة لهذا كشف عن حدود الخطابين العلمي والفلسفي. ومع هذا أهمل كانط هذه النسبية وصار يتحدث عن الإطلاقية واليقين المعرفي؛ في الوقت الذي أصبح العالم يتكلم عن نسبية كل شيء، ولم يعد هناك يقين بالمعنى الواسع للكلمة والقول بوجود حقيقة مطلقة بات ضربا من الوهم والطوباوية. حتى العلوم التي كانت بالأمس القريب تعلن اكتشافاتها بتباهٍ واعتزاز كالفيزياء والبيولوجيا؛ تراجعت فيما بعد عن ذلك معترفة بأنه ليس للعلم نقطة نهاية يصل إليها، بل كل نهاية هي في الآن نفسه بداية للبحث والسؤال. بمعنى أن قوانين نيوتن في الميكانيكا ليست صالحة كونياً، فقد بينت ثورة أينشتاين (A. Einstein) في الفيزياء أنه لا وجود لمكان وزمان بإطلاق. مثلما تعذر تطبيق الهندسة الإقليدية

---

[1] Kant, Prolégomènes , Op. Cit, p:423.

[2] De Talhouet .J : Le paradoxe de la connaissance , in Archives de philosophie , vol XI , cahier III, chez Gabriel Beachesne ,éditeur à Paris ,1935,P:15.

[3] Ibid , P:25.

في غياب السطح المستوي.[1] فهل تجاهل كانط فكرة نسبية العقل الإنساني إيمانا منه بقدرة هذا العقل؟ أم أنه تماهى في دوغمائية جديدة لا تقل في قوتها عن جملة الوثوقيات التي رفضها وعمل على مجاوزتها؟

[1] Friedman Michael, Op. Cit, P: 172.

المبحث الرابع: نقد العقل وحدوده

يتجه النقد غالباً إلى الأفكار والنظريات السابقة أو الراهنة من أجل فحصها وبيان قيمتها، لكننا سنجده مع كانط في صورة جديدة غايتها الأساسية فهم وتحديد قدرات العقل في المعرفة ومدى استطاعته في الإجابة عن الأسئلة الملحّة.

أ- فحص ملكة المعرفة:

لقد بلورت الكانطية مفهوما جديدا للنقد مغايرا للأشكال التي عرفناها في تاريخ الفكر، فهو ليس الدحض أو مجرد إشارة إلى النقائص التي لابد من تفاديها أو إحصاء لأخطاء لابد من إصلاحها، أو أوهام من الضروري تجاوزها. فهو غير ذلك كله. إنه عملية معمقة تستهدف بناء ما هو ممكن من المعارف بمعنى آخر إنه العمل من أجل الكشف عن القول الذي لا أساس له و الدلالة على مواطن ضعفه و سطحيته[1]. و بالتالي حل السؤال المتعلق بإمكانية أو عدم إمكانية وجود ميتافيزيقا عامة، و تحديد مصادره و مداه و كذلك حدوده، وهذا كله وفق مبادئ"[2].

قام كانط بالعودة إلى أغلب الأخطاء التي فصلت العقل عن ذاته في استخدامه بعيدا عن التجربة بمعنى أنه أراد أن يكشف مقدرة العقل في إدراك المعارف بمعزل عن التجربة أي البحث في مقدرة العقل المحض(الخالص: La raison pure). عقل لا يدين لا إلى التجربة و لا إلـــى الحضارة. و حتى إذا أخلص العقل الخالص لما يملك وجد نفسه يعيش وضعا مأساويا فحسب كانط :" أنه من قدره (destinée) أن يكون في ضرب من ضروب معارفه مرهقا لأسئلة لا يستطيع تفاديها، لا يستطيع لها دفـــعًا لأنـــها أسئـــلة تتـــجاوز كل التجاوز استطاعة العقل الإنساني."[3].

[1]حمادي بن جاء بالله: العلم في الفلسفة، دار سيراس للنشر، تونس، 1999، ص93.

[2] E. Kant : op. cit, p07.

[3] Ibid, préface de la 1ère édition, p 05.

إن أول ما يميزه هو هذا التقابل بين الإرادة و الاستطاعة، فهو يريد أن يعرف جميع الحقائق لأنه عقل طموح و متطلع، لكنه مع ذلك لا يملك القدرة على تخطي حدوده و مداه. هذا التقابل- أو بمعنى آخر هذا التناقض - بين الإرادة و الاستطاعة سبب جوهري في مأساة العقل أو أزمته. و المؤَلف الكانطي" نقد العقل الخالص" كان من أجل حل هذا التناقض أمام العقل الإنساني. ومن بين الأسئلة التي يطرحها كانط في مؤلفه: هل يمكن للأنا المتعالي أن يؤسس ميتافيزيقا تمكنه من الخروج من وضعه المأسوي؟ و هل بإمكانه الإجابة عن الأسئلة التي تواجهه؟

بناءً على ما سبق فإن مطلب: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ليس سؤالا يطلب منا تمديد قدرة العقل أو مدها بعون خارجي، و إنما تحديد الاستطاعة الفعلية له عبر التمييز بين ما يعرف و ما يعلم. فما الفرق بين Wissen و Erkenntnis*؟ المعرفة هي مجموع القضايا التي تحدد موضوعات علمية، وهذه القضايا متكونة من تأليف بين حدوسات و مفاهيم. فالحدوسات قائمة في الحساسية (الزمان و المكان)، و المفاهيم هي تصورات يؤسسها الذهن البشري. فهذه المعرفة في متناول العقل الإنساني و هي ما يسميها كانط بعالم الظواهر. أما مجال موضوعات العلم فيتضمن أفكارا لا تقابلها حدوسات كالحقائق الإلهية أو الرؤى و الخيالات لا يصل إليها إلاّ المختارون من عباد الله(Les visionnaires). هذا النوع من الأفكار لا يقبل التموّضع أي لا تملك موضوعات تقابلها في الواقع، فهي ما فوق موضوعية (Transobjectif). هذه الأفكار المجاوزة لقدرة العقل يصفها كانط بالنومينات(Noumènes).

إن هذه المهمة التي استهدفت حصر مجال عمل العقل -و هي على أية حال ليست بالسهلة -من صميم العقل نفسه الذي أعلن استقلاليته، وهذا النقد المحايث (Immanent) للعقل، وصفه دولوز (Deleuze) بأنه يعبر عن عبقرية كانط، فهو

*وهما فعلين يقابلهما في العربية أعلم وأعرف وبالفرنسية: savoir و connaitre .

ليس نقدا موجها من العاطفة أو التجربة بل من العقل نفسه[1]. فلن نبحث داخـــل العقل عن أخطاء جاءت من خارجه، من الحواس أو من الانفعالات، و إنما هي أوهام واردة من العقل كما هو. لذلك فسيمثل العقل أمام محكمة العقل ليكتشف إمكانياته فيستغلها و يعرف حدوده فيلزمها، لهذا اعتبرت النقدية الكانطية نفسها موقفا فلسفيا يتجاوز الوثوقية (Dogmatisme) من جهة والشكية (Scepticisme) من جهة أخرى.[2]

فالوثوقية أعطت الإطلاق للعقل، باعتباره لا يقف عند حد من الحدود، كما قامت الشكية بإنكار إمكانية العقل حتى في إدراك بعض المعارف الممكنة، و بهذا الاعتبار تنفرد النقدية بالبرهنة على حدود العقل، هذه الحدود ملازمة له، و بالتالي فعندما يقف عندها فإنما يخلو بنفسه و يخلص لها. لهذا السبب نجد أن مفهوم الحد (Limite) عند كانط يخلو و يتجرد عن كل معنى رقابي كالذي تراه الشكية و الذي يتسلط على العقل من الخارج[3].

بعد هذه المقاربة النسبية للفعل النقدي كما جاء به كانط يمكننا أن نتساءل عن ما الذي يريده كانط من كل هذا؟ و بعيدا عن الغايات الإبستمولوجية لهذا المشروع ماذا يمكن أن نجد خلفه؟ يجيب كانط بأن عمله هو عمل المشرّع (Législateur) و ذلك لأنه لا يختزل عمل العقل الإنساني في البحث عن طبيعة المعرفة و مناهجها و أسسها فقط و إنما يمنحه القدرة على معرفة سبل الحياة المثلى، كما يضع بين يدي الإنسان أساليب إبداع القيم، إنه عمل معياري يهدف إلى تجاوز الواقع و بلوغ ما يجب أن يكون. و قد حدد نيتشه (Nietzsche) وظيفة الفيلسوف المشرّع، بأنها تتجه نحو المستقبل، و بأنها عملية خلق للقيم[4]. لعل الأمر كذلك عند كانط إبداع للقيم،

---

[1] Gilles Deleuze : Nietzsche et la philosophie, Trad. personnelle, PUF, paris, 1962, p104.

[2] حمادي بن جاء بالله، المرجع السابق، ص:.93.

[3] E. Kant : op. cit, p 521.

[4] Gilles Deleuze : op. cit, pp 105-106.

و التي تتخللها قيمة ملكة الفهم في إدراك قدراتها مع الالتزام بها أو بمعنى آخر فالإنسان مشرّع إذا ما أدرك التوظيف الجيد لملكة الفهم التي يحتكم عليها.

لقد انشغل الفيلسوف إلى حد كبير بوضع مجال عمل العقل من أجل معاينة قدرته ومدى استطاعته، حيث تبين له من خلال دراسته لتاريخ الميتافيزيقا أن هذا المجال لم ينل حظه الكافي من الدقة؛ إن لم نقل أنه قد ضل طريقه نحو الأمان. وقد عزى تراجعه وإخفاقاته إلى محاولة العقل في اختراق هذا المجال وتعثره في الإجابة عن أسئلته التي لا قِبل له بها.

لهذا الغرض حدد في البداية مصادر المعرفة لدى العقل والتي كما سبقت الإشارة إليها تمثلت في الحساسية والفهم، فكانت الأسبقية الزمانية للأول والمنطقية للثاني. وسبق وأن بينا الكيفية التي يعمل بها كل من الحساسية والفهم؛ فهما يقاربان بشكل أو بآخر الثنائية الأرسطية: المادة والصورة. وعلى العموم من الضروري أن نذكّر بأن هذين القطبين يعملان معاً ولا غنى لأحدهما عن الآخر؛ " إن ما أدعوه في الظاهرة هوما يتعلق بالإحساس، وأما ما يعمل على تنظيم الظاهرة في الحدس تبعا لعلاقات معينة فإنني أسميه صورة الظاهرة. وبما أن ما تنتظم بفضله الإحساسات وترجع إلى صورة معينة لا يمكن أن يكون إحساسا، فإنه ينتج عن ذلك أنه إذا كانت مادة الظاهرة تُعطى لنا بعدياً، فإن صورتها ينبغي أن توجد في الفكر بصورة قبلية جاهزة لأن تنطبق على كل شيء، وأن يكون من الممكن بالتالي اعتبارها في استقلال تام عن أي إحساس"[1]. وبالنظر إلى مدى ارتباطهما معا قد يتعذر التمييز بين ما يصدر عن التجربة وما يكون من صميم العقل، وهذا ما جعل هيوم (Hume) يعتقد في وجود مبدأ العلية في ثنايا التجربة. ورغم إعجاب كانط بهيوم إلا أنه عارضه في موقفه من السببية؛ فالعمومية التي يتسم بها هذا المبدأ تجعله يبدو مستقلا عن التجربة. من ناحية أخرى لو أردنا إنقاذ سلطة هذا المبدأ؛ فمن

---

[1]Kant, Op. Cit, PP:53-54.

الضروري البحث عن مبدأ قبلي أين ترتبط ضرورة التركيب في فكرة العلية.[1] ففكرة لكل حادث سبب بناها العقل وصاغها من أجل تفسير تتابع الظواهر الفيزيائية، وبأن هذا ليس بمحض الصدفة ولا العادة كما يصفها هيوم ولكن لوجود ضرورة بين العلة والمعلول.[2]

ومع هذا يؤكد كانط على صعوبة الفصل بين مادة المعرفة التي تأتي عن طريق استعدادنا للتأثر بالموضوعات الخارجية، وبين صورتها التي تصدرها الذات العارفة. وعلى العقل أن يتمرّن على ذلك دوما حتى لا يقع هو الآخر في مثل تلك المزالق. وعلى كلٍ فالمعرفة تقتضي وجود حكم يصدره فكرنا على الموضوعات الخارجية، فلا هو حكم قبلي يسبق الموضوع ولا هو انعكاس تلك الموضوعات فينا، لا هو الحل العقلاني ولا التجريبي.

لا يختلف اثنان عن مدى دقة آلية المعرفة في التصور الكانطي، بغض النظر عن قيمة ذلك الطرح؛ إلاّ أننا لا يمكن أن نتنكر لاجتهاده في تفسير العملية وإثرائها مفاهيمياً. ومع هذا يعترضنا إشكال أساسي: هل يمكّننا اتحاد عمل الحساسية مع عمل الفهم من إدراك كل الموضوعات، أم أن هناك مواضيع بعينها فحسب؟ وهل يكفينا اجتماع عاملي الحساسية والفهم من أجل اكتناه الحقائق وفهم الموضوعات بإطلاق؟ بمعنى آخر ما الذي يمكننا أن نعرفه؟ وما حدود معرفتنا؟

ب- ماذا يجب أن أعرف؟

إذا كان الانهمام الكانطي في المعرفة قد اتخذ من وضع الحدود هدفا له، فما تلك الحدود؟ ما الحقول المعرفية المسموح بها، والتي تناسب قدرة العقل؟ وفي مقابل ذلك ما الذي لا يمكن اختراقه والبحث فيه؟ وإذا كانت الميتافيزيقا من أهم الحقول

---

[1]Jean –Gottleib Buhle : Histoire de la philosophie moderne , depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant , T6, F. I. Fournier librairie ,Paris,1816, P:441.
[2] Ibidem.

التي اكتشف فيها كانط إخفاقات العقل ومثالبه، فما هو المجال الذي بإمكانه الخوض فيه بنجاح؟

يمكننا القول – إجرائياً - بأنه إذا كانت الثنائية الكانطية المؤلفة من عاملي الحساسية والفهم؛ حيث تعني الأولى قابليتنا لتلقي أثر الموضوعات الخارجية، وكان الثاني هو قدرتنا على إنتاج التصورات القبلية الخالصة التي نوظفها في إعادة بناء تلك الانطباعات الحسية. وكان كل من الزمان والمكان شرطان لبناء المعرفة المتعلقة بتلك الموضوعات، وانطلاقا من هذين الاستنتاجين يمكننا القول بأن معرفة الإنسان في هذه الحالة تتوقف فقط على الموضوعات التجريبية وليس على الموضوعات العامة. وحدود معرفتنا إذا تقف عند المعارف التي تُبنى على الانطباعات الحسية، وفي تحليله لآلية عمل الحساسية والفهم من خلال ما يُعرف بالخطاطات les shèmes يقول كانط:" إذا كانت خطاطات الحساسية تعمل قبل كل شيء على تطبيق المقولات، فإنها تقيّدها أيضا، بمعنى أنها تجعلها محدودة في شروط هي خارج الفهم (أي في الحساسية). لذلك فإن الخطاطات ليست شيئا سوى الظاهرة أو التصور الحسي عن الموضوع، من حيث أنه يتوافق مع المقولات "[1] . وهو يضع بهذا تمييزا بين الموضوعات التي يتم تلقيها عن طريق الحساسية، وبين تلك التي تكون في ذاتها؛ أي في استقلال عن التجربة. وهوما يُعرف بثنائية الظاهرة Phénomène والشيء في ذاته Noumène ، وفي حديثه عن الظواهر يقول:" إن الصور Images المحسوسة من حيث أننا نفكر فيها تبعا لوحدة المقولات يمكن أن ندعوها بالظواهر"[2]. فالظاهرة هي ما يمكن إدراكه عن طريق الإحساس، وهي أيضا ما يمكن التفكير فيه ومجال المباشرة المعرفية الممكنة لنا. أما النومين فهو" إذا ما قبلت أشياء أن تكون موضوعا للفهم فقط ويمكن أن تُعطى مع ذلك، من حيث هي كذلك لحدس ما دون أن يكون حدسا حسيا فينبغي أن ندعو هذه الأشياء بالنومين "[3]

[1]E. Kant, Op. Cit, P: 155.
[2] Ibid , P: 223.
[3] Ibid , pp:223-224.

من الواضح أن الفرق الجوهري بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته هو حضور الحدس الحسي في الأولى وغيابه في الثاني، هذا من جهة وأن النومين يُعطى للفهم وليس للحساسية من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس فلمفهوم الشيء في ذاته خصوصية داخل نظرية المعرفة الكانطية؛ فهو على اعتبار أنه من معطيات الفهم فهو لا يمكن معرفته لأن ما يُعرف هو ذلك الذي تتلقاه الحواس أولاً ثم ينتقل إلى الفهم. لكن في هذه الحالة يكون الموضوع قابل للفهم وليس للمعرفة؛ وهو بذلك ممكن التفكير فيه فحسب دون أن يكون واقعيا عينيا. وفي مستوى ثاني يأخذ هذا المفهوم دلالة أخرى وهي أنه يمثل الحقيقة المطلقة التي تختفي وراء الظاهرة التي تقدمها لنا الحواس، وقد عبّر عن ذلك قائلاً:" إذا ما دعونا كائنات للحس بعض الموضوعات بوصفها ظواهر، وذلك بالتمييز بين الكيفية التي نحدسها بها وبين حقيقتها في ذاتها، فإنه يخطر لنا أن نعارضها بالموضوعات التي يفكر فيها الفهم فقط، أو بهذه الموضوعات منظورا إليها من وجهة نظر حقيقتها ذاتها، حتى في الحالة التي لا نحدسها فيها بهذه الصفة، أو بأشياء أخرى ممكنة ليست أبدا موضوعات للحواس ويمكن أن ندعوها كائنات للفهم"[1] . في هذه اللحظة نجد أن حمولة المفهوم تختلف عما سبق، فلم يعد مفارقا أو مجرد معطى للفهم لا تطاله معرفة الإنسان، بل أصبح حقيقة ثاوية في ثنايا الظاهرة نفسها. وهكذا يصبح الموضوع هنا واقعيا عينيا يصلنا بالانطباعات، وكذلك يكون ممكنا باعتباره يمثل الحقيقة المطلقة لذلك الظاهر أمامنا.

أما في اللحظة الثالثة فهو يتضمن معنى الحقائق المطلقة كالحرية وخلود النفس وكذلك وجود الإله، والتي لا يمكن إدراكها انطلاقا من المعرفة الحسية التجريبية، وإنما هي قائمة بذاتها كأشياء في ذاتها نفكر فيها دون أن تطالها معرفتنا التي تتوقف على الحدس الحسي كأساس أولي لمعارفنا.

[1] Ibid , p:224.

وبائتلاف تلك اللحظات الثلاث يستقر كانط على تعريف جامع للنومين يستفيد فيه مما سبق، حيث يقول:" إن تصور النومين Noumène هو إذن مجرد تصور يضع حداً Un concept limitatif هدفه تقييد ادعاءات الحساسية، وليس له إذن إلا استخدام سلبي. إنه ليس وهما تحكّمياً، ولكنه يرتبط على العكس من ذلك بتحديد الحساسية دون أن يكون بإمكانه أن يؤسس أي شيء إيجابي خارج ميدان الحساسية"[1]. ذلك هو الدور السلبي الذي يقوم به النومين، إنه واضع الحدود أمام قدراتنا المعرفية، وهذا الدور وإن كان سلبياً إلا أن أهميته تكمن في أن من بين المكتسبات التي حققتها الفلسفة الكانطية وأهمها هو هذا الاكتشاف، فبفضل النومين أصبح بإمكاننا فحص ملكاتنا والكشف عن مواطن القوة والضعف فيها؛ ومنه نستطيع التمييز بين استطاعتنا وعدم الاستطاعة في خوض المواضيع المحيطة بنا. وبهذا المفهوم السلبي أوصلنا كانط إلى إحدى غايات النقد الأساسية[2]، والتي تتعين في قناعتنا بأن لقدرتنا على المعرفة حدود لابد من الوقوف عندها، وإلا وقعنا في مزالق وأزمات عديدة. ولحل هذه المشكلة أسند كانط إلى العقل مهمتين الأولى نظرية والثانية عملية، وإذا أخفق العقل النظري في بلوغ غايته ترك المجال للعقل العملي. حيث أعاد اكتشاف مفهوم النومين من جديد الذي أصبح أخلاقياً من خلال تعيينه كموضوعات للاعتقاد بعد عجزه عن معرفتها نظرياً.[3] إن فصل العقل النظري عن العقل العملي طُرح بقوة واهتمام من قبل الفيلسوف، ليس باسم تقسيم المهام والمواد، ولكن هدفه وضع حقيقة واحدة داخل الترتيب أو النسق المعرفي. هذا وقد اعتبر كانط الإنسان محصلة اثنان: واحد يعتقد بضرورة النفي والإثبات بالمنطق، والثاني يريد التأكيد بشكل حر على الأخلاق.[4]

ومع هذا هناك بعض التضارب في موقفه من المسألة، حيث بين أنه يفرق بين العقل النظري وبين العملي، بل إن الفصل قد طال أيضا ملكة المعرفة النظرية

---

[1] Ibid ,P: 229.

[2] محمد وقيدي ، ما هي الإبستمولوجيا ؟ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط2 ، الرباط ، 1987 ،ص: 195 .

[3] Edgar Janssens : Renouvier et Kant , In revue néo- scolastique , N°43, Paris, 1904,P:269.

[4] Ibid, P: 270.

نفسها؛ حين انقسمت إلى الفهم الذي يصل إلى النسبي والعقل الذي يبلغ المطلق، وميز أيضا ظواهر الفهم عن نومينات العقل العملي، مما يعني أنه يفصل بين العقل النظري والعقل العملي، رغم تأكيده على وحدة الجانبين النظري والعملي في بلوغ الغايات المعرفية. وعلى كل لا يمكن أن نتجاوز ذلك الاختلاف ونستفيد منه في تعيين موضوعات العقل في مجالها العملي من جهة والقيمي من جهة أخرى.

الفصل الثاني: الحكم الجمالي.

المبحث الأول: فهم ملكة الحكم

أ-موضوعات ملكة الحكم

ب-مفهوم الذوق

ج-الحس العام المشترك

المبحث الثاني: طبيعة الحكم الجمالي

أ-طبيعة الحكم الجمالي

ب-إشكالية مفهومي الجمال والكمال

ج-الحكم الجمالي ومجالات التعالي

المبحث الثالث: فلسفة الجمال والفن عند كانط

أ-مفهوم الجمال في علاقته بالطبيعة

ب-الفن ومفهوم العبقرية عند كانط

ج-الشعور وملكة الحكم الجمالي.

توطئة:

إن الحدود التي وضعها كانط للعقل كما أسلفنا لم تكن مطلقة، بمعنى ليست من أجل وضع النهايات، بل تحديد لمهام جديدة وتقسيم لحقول معرفية ليست أقل أهمية من المجال النظري. كما أن الاعتراف بحدود القدرة المعرفية بات مطلبا ملحّاً تفرضه آليات العمل، في سبيل إعادة النظر في ما سبق تحقيقه من جهة، وتحديد للغايات التي نرسمها أمامنا من جهة أخرى.

وفي حقيقة الأمر رسم النقد الكانطي لنفسه هذه المعالم منذ الوهلة الأولى؛ فهو يضع حدود ملكة التفكير كما يوجه الانتباه إلى مواطن أخرى يمكن استنطاقها وإخضاعها للقول الفلسفي. وإذا كان مشروع الفيلسوف بدأ بالمعرفة النظرية ثم انتقل إلى العملية مُمَثلة في الأخلاق، وبعدها أعاد طرح السؤال في المجال القيمي والجمالي تحديدا، فإننا سنعيد في مقاربتنا هذه ترتيب البناء طبعا وحسب تصور صاحبه، الذي اعترف لاحقا بأن ملكة الشعور باللذة والألم حلقة تقع بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الحرية.[1] وبناء على هذا التقسيم سنعمل على رصد طبيعة عمل ملكة الحكم الجمالي وما الذي يربطها ويفرقها عن مجالي المعرفة والأخلاق.

لقد انشغل كانط بفحص هذه الملكة من جهة طبيعتها، وكذا الشروط القبلية التي تتحكم فيها، وهوما يُعرف بالبحث الترانسندنتالي، فإلى أين انتهى؟

كيف قرأ كانط مفاهيم الجميل، الجمال والكمال، الجليل، الذوق، السامي؟ كيف اقترنت الغاية بالحكم الجمالي؟

كيف وظف كانط منهجه النقدي في فهم وقراءة المبحث الجمالي؟

ما التطلعات الكانطية لفلسفة الجمال والفن، وهل تجاوز في استنطاقه للموضوع فلسفات عصره، أم أعاد بناءها؟

---

[1] أنظر بهذا الصدد مقدمة الأستاذ غانم هنا لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" تر: غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ، بيروت، 2005 ، ص: 36 .

المبحث الأول: فهم ملكة الحكم.

يتناول كانط مجال الجمال خلافا لغيره من الفلاسفة الذين ربطوه بالواقع، في شكله المفاهيمي بالوقوف على أهم المعاني والدلالات التي تتضمنها مفاهيم الجمال. ورغبة منه في تصنيف هذا المبحث وتحديد مجاله قام بضبط جملة المصطلحات الخاصة به، كما تجاوز من ناحية أخرى تداولات الفلاسفة الأوائل لها.

أ- **موضوعات ملكة الحكم:** تتميز الفلسفة الكانطية بثراء جهازها المفاهيمي، وقدرتها على استيعاب أكبر قدر من المعاني حتى ضمن المفهوم الواحد، وهذا يعود إلى غنى اللغة الألمانية من ناحية، وحرص كانط على استثمار المفاهيم بشكل دقيق وعلمي من ناحية أخرى. ومثل هذا التأكيد مبعثه القناعة التي انطلق منها كغيره من الفلاسفة، بأن سلامة اللغة من سلامة الفكر، وبشكل خاص مخاوفه من الوقوع في أغلاط الماضي كتلك التي طالت البحث الميتافيزيقي. من سوء استخدام للغة وشساعة دلالة اللفظ التي توسع من دائرة المعنى فيبدو غامضا مبهما، هذا فضلا عن غياب مجال الفهم نفسه كما سبق وأن أشرنا سالفا.

لم يخرج كانط عن اهتماماته، بل ازداد عمقا فيها وما اختياره لمجال الجمال إلا امتدادا للبحث الميتافيزيقي الذي شغله لمدة طويلة. وهذا الذي جعل العديد من الفلاسفة يؤمن بأن كل ميتافيزيقا تتضمن على الأقل فلسفة للجمال، فالمشتغل بالميتافيزيقا ينغمس في تفسيراته للوجود حتى يستشعر حسا جماليا خاصاً.[1] أو بمعنى أدق أنه يبدأ أولا بدراسة جوهر الأشياء وكذا طرق معرفة هذا الجوهر، وأي تعريف للوجود يحتوي بالضرورة على نوع من الجمال؛ ذلك أنه يؤسس تسلسلاً بين الموجودات بالقيمة نفسها التي يحملها.[2] وفي محاولة منه لتصحيح الأوضاع اشتغل صاحب النقد على إضفاء العلمية على المبحث الميتافيزيقي، بوضع قوانين لها

[1] Emile Krantz , Essai sur l'esthétique de Descartes , librairie Germer Baillière , Paris, 1882, P:03.
[2] Ibidem.

لتحريرها من القدَر الدوغمائي الذي أحاطها به الفلاسفة، عندما وضعوا لمفهوم الحقيقة دلالة مفارقة أقرب إلى الغيب منها إلى العلم. وقدم هو البديل في نظرية الصور الخالصة للفهم التي أصلحت مفهوم الحقيقة وفق تصور الفهم نفسه وليس خارجاً عنه.[1]

إذا رجعنا إلى عصر كانط المشبّع بروح العلم والأنوار، نجد أن ذلك الجو قد غيّر حياة الإنسان جذريا، كما أعطاه وسائل التعبير عن عظمته من خلال اختراقه لعالم الطبيعة من جهة وفوق الطبيعة من جهة أخرى. وبعد رحلة طويلة من التغييب والآلية (النظر إلى الإنسان كآلة)، جاءت فلسفة القرن 18 لتحيي إنسانيته وذلك بالاهتمام به في جميع جوانب حياته: المعرفة، الأخلاق والسياسة، والجمال.[2] لقد وجه هذا القرن اهتمامه لكل شيء، وتغلغل حتى إلى العناصر الباطنة للأشياء والذوات والأسئلة والأحداث. ولم يترك انشغالا بشريا إلا وطرقه؛ ورغبة من العقل في فك الرموز وقراءة أسرار الذات وكشف مواطن عديدة قد تم تغييبها في عصور مضت، كالأحاسيس وطرق التعبير عنها، اتخذ من الشعر والآداب والفنون فضلا عن الفلسفة والعلوم، منافذا ليتنفس ويرضي فضوله وحاجته الدائمة للمعرفة.

بالنظر إلى الأرضية الأنوارية التي انطلق منها كانط، كانت ألمانيا ملاذ الشعر في القرن الثامن عشر وذلك لأنها طبيعيا شاعرية كما وصفها الأستاذ فيكتور كوزان Victor Cousin، فقد عرفت منذ الإصلاحات والنهضة أشعار كبار الشعراء أمثال كلوبستوك Klopstock ، شيلر Schiller وجوته Goethe.[3] إن هذا الجو المفعم بالشاعرية والجمال كان مسبوقا بروح التحرر والبحث عن مواطن الجمال حيثما كانت، وكان ذلك هو أحد هموم وانشغالات كانط.

[1] Ibid , P:16.

[2] فرانكلين – ل- باومر ، الفكر الأوربي الحديث القرن 17 ، تر: أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، جمهورية مصر العربية، 1987 ، ص: 106 .

[3] Victor Cousin , Cours de l'histoire de la philosophie du 18eme siècle ,Tome 01, Pichon et Didier, éditeurs, Paris, 1829 , P :17 .

لم يكن القرن الثامن عشر هو الأول من طُرح فيه السؤال: ما الجميل؟ لكنه مع ذلك قام بتحليله ودراسته من أجل استخلاص علم صارم يتضمن قواعداً ومبادئ خاصة، هو علم الجمال.[1] لقد انشغل كانط بالجمال إلى جانب انشغاله بالمعرفة، ولم يكن من الأوائل الذين بحثوا في الجمال إذ سبقه في ذلك كثيرين، من أمثال أفلاطون ولايبنيز Leibniz وباومغارتن Baumgarten* وغيرهم ممن خاضوا في ذلك المجال. وكعادته يشق كانط لنفسه طريقا يستفيد فيه من آراء السابقين من أجل تجاوزهم وإيجاد الحلول للمتعارضات القائمة، وكان له ذلك بأن جمع أو وفّق بين عقلانية باومغارتن Baumgarten وحسية بوركه Burke[2] . ومع هذا نجده يُبقي على فكرة باومغارتن في الجمال إذ يعتبره الكمال حين نحس به، إلا أنه أضاف إليه صفة الغائية، من ناحية أخرى يعلي كانط من شأن البحث الجمالي وذلك بالبحث في الشروط الأولية للحكم بالجميل أو حكم الذوق، في حين يعتبره باومغارتن أدنى درجة من المعرفة المنطقية التي يكون الموضوع فيها أكثر وضوحا وقابلية للفهم.[3] وعلى غرار بحثه في العلم الطبيعي والأخلاق، عكف كانط على البحث في الجمال حيث كتب إلى رينهولد K.L.Reinhold يقول:" أنا مشغول بنقد الذوق، وإني أكتشف في مجاله نوعا من المبادئ القبلية مختلفا عن المبادئ القبلية السابق لي بيانها. ذلك أن ملكات الروح ثلاث: ملكة المعرفة، والشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة (الإرادة). وقد وجدت مبادئ قبلية بالنسبة إلى الملكة الأولى وذلك في نقد العقل المحض (النظري)، وبالنسبة إلى الملكة الثالثة في نقد العقل العملي."[4] وهذا ما يُسميه بالبحث الترانسندنتالي أي استخراج المبادئ القبلية لكل ملكة بمعزل عن التجربة، ثم يستأنف قائلاً:" وأنا أقر الآن بأن في الفلسفة ثلاث أجزاء لكل واحد منها مبادؤه القبلية (...): الفلسفة النظرية، والغائيات، والفلسفة العملية، وثانيتها هي

---

[1] Ibid , P :28.

*ألكسندر غوتليب باومغارتن (1714 -1762) أول من قال بعلم الجمال علما مستقلا عن باقي العلوم وأطلق عليه اسم إستيطيقا Aesthetica وهو عنوان أشهر مؤلفاته، والذي اعتمده كانط في تدريسه.

[2] Toufik Cherif : Esthétique et critique chez Kant, thèse de diplôme des recherches approfondies en philosophie, faculté de Tunis, 1982-1983, p :05.

[3] أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها) ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1، القاهرة، 1998 ، ص: 107 .

[4] إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ، بيروت، 2005 ، ص:35 -36 .

أفقرها في مبادئ التعيين القبلي. وآمل أن أنتهي في فترة عيد الفصح من مخطوط هذه الدراسة الأخيرة، وسيكون عنوانها: نقد الذوق"[1].

يبدو من خلال النص الوارد أن أهمية مبحث الجمال لا تقل عن أهمية مبحثي المعرفة والأخلاق، حتى أنه يعتبر ملكة الشعور باللذة والألم حلقة وصل بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الحرية. ومحاولة منه لمقاربة هذا المبحث خصص له أبحاثا ودراسات غاية في الأهمية، حيث رصد لذلك تحليلا لجملة المفاهيم التي كثيرا ما تُوظف في الدراسات الجمالية؛ كمفهوم الجميل والسامي والجليل، ... فبخصوص مفهوم الجميل يقول:" لكي نميّز الشيء، هل هو جميل أو غير جميل، فإننا لا نعيد تمثّل الشيء إلى الذهن من أجل المعرفة، بل إلى مخيّلة الذات وشعورها باللذة أو الألم. ومن هنا، فإن حكم الذوق ليس حكم معرفة، وبالتالي ليس منطقيا، بل جمالي؛ ونعني بذلك أن المبدأ الذي يعيّنه لا يمكن أن يكون إلاّ ذاتياً. وكل رابطة تمثلات، حتى رابطة الإحساسات، يمكن أن تكون موضوعية ؛ أما رابطة التمثلات بالشعور باللذة والألم فليست كذلك، وإنما تشعر فيها الذات بأنها متأثرة بالتمثّل"[2] يقدم كانط من خلال هذا القول تعريفاً أو بالأحرى تحديدا لمجال موضوع الجمال، بحيث يربطه أولا بالمخيلة، وليس بالذهن وإذا ما أردنا استرجاعه علينا تخيله بواسطة استشعار ما يخلّفه فينا من لذة أو ألم. وأما ثانياً فهو يميّزه عن ما هو منطقي الذي يكون موضوعيا ومستقلا عن الذات، بينما يكون المبدأ المعيِّن لتمثلات الشعور باللذة والألم ذاتياً خالصاً. ومع ذلك يعتقد أحد الباحثين في مجال فلسفة الجمال وهو جوفروا Jouffroy بأن مسألة الجميل لم تُحسم بعد مثلما حُلّت مسألة الخير، بل مازالت عالقة بالنظر إلى طبيعة موضوع الجمال الذي يتماهى بشكل كبير مع الذاتية.[3]

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] المصدر السابق ، ص ص: 101 – 102 .
[3] Jouffroy : Cours d'esthétique, librairie de L. Hachette, Paris, 1845, p:02.

كما تتفرع مسألة الجميل إلى مسائل أخرى أساسية، فعندما نقول هل هذا الشيء جميل؟ فإننا نميّز في سؤالنا بين قسمين: الأفعال، وتفسير الأفعال، بحيث أنه في تمثل الجميل هناك عنصران: موضوع خارج عنا، وفي داخلنا ظاهرة أنتجها ذلك الموضوع، والتي تجعل الموضوع الذي أنتجها يبدو جميلاً، فالأفعال هي من جهة خصائص الموضوع، ومن جهة أخرى هي الظاهرة التي ينتجها الموضوع بداخلنا[1]. وعليه فتفسير الأفعال يكمن في معرفة: لماذا يحتكم موضوع ما على خاصية ما وينتج فينا ظاهرة ما؟ وبما أن تفسير الأفعال يقتضي تحصيل المعرفة، يجب تقديم إجابة عن السؤالين التاليين: ما خصائص الموضوع المسمى جميلاً؟ وما الظاهرة التي ينتجها فينا الموضوع المُسمى جميلاً؟ هناك حل إجرائي للمسألة حيث لابد من افتراض خصائص مميزة لذلك الموضوع تجعله يبدو جميلا، فهو يتضمن جملة من الخصائص المرئية أو المُدركة حسيا والتي تصنفه كموضوع جميل، فعندما نحكم على قصيدة ما بأنها رائعة ذلك لأن فيها تفاصيلا ما تلقتها الأذن فحكمت عليها بالجمال، وإذا ما راق لنا منظرا من الطبيعة فهذا لأن العين تلقت منه خصائصا ميّزته عن غيره من المناظر فأصبح في نظرنا جميلاً. وبالإضافة إلى الجميل يحلل كانط مفهوم الجليل أو السامي Sublime وفي سياق مقارن بينه وبين الجميل يقول: " الجميل والسامي يتفقان في أنهما يلذّان بنفسيهما، وبالإضافة إلى ذلك في أن كل واحد منهما يفترض مقدّما حكم تفكير لا حكم حواس أو حكما منطقيا محدّدا؛ وتبعا لذلك فإن الرضا لا يتوقف على الإحساس، كما هي الحال في المُلائم، ولا على مفهوم معين، كما هي الحال بالنسبة إلى الرضا المتوقف على الخير؛ ومع ذلك فإنه يُردّ إلى مفاهيم، وإن غير معينة، والرضا يرتبط بالتالي بمجرد العرض أو بالملكة التي يصدر عنها."[2]

يفوق تصور الجليل الجميل في طبيعته من حيث استقلاليته بذاته؛ دون الحاجة إلى سند حسي أو بناء عقلي يبرره بل هو يكفي ذاته بذاته، فهو يفوق قدرة العقل

---

[1] Ibid , p:03.

[2] كانط ، المصدر السابق، ص ص: 152-153 .

والحواس في إدراكه أو محاولة تفسيره، إن هذه الصعوبة جعلت من كانط يخصص لهذا المفهوم دراسة دقيقة أو مقاربة لكشف ثناياه. وذلك ما استدعى منه مقارنته بما هو معلوم وأقصد الجميل، فيستمر في إبداء الفروق بينهما:" ومع ذلك، ثمة أيضا فروقاً مهمة بين الاثنين بارزة للعينين، فجمال الطبيعة يتعلق بشكل الموضوع الذي يقوم في التحديد، وفي مقابل ذلك فإن السامي يمكن أن يوجد أيضا في موضوع غير ذي شكل بمقدار ما يمثل اللامحدود فيه أو بفضله، وتضاف إليه بالفكرة فكرة شموله"[1].

في هذا النص يحدد كانط طبيعة كل من الجميل والسامي حيث يرتبط الأول بالطبيعة والثاني شامل ولامحدود، ثم يستطرد: "وهكذا يبدو أن الجميل يناسب عرض مفهوم غير محدد للذهن، بينما يناسب السامي عرض مفهوم غير محدد للعقل. وهكذا نجد أن الرضا الخاص بالجميل مرتبط بتمثّل الكيف، والرضا الخاص بالسامي مرتبط بتمثل الكم."[2] في هذه المقارنة التي يجريها كانط بين المفهومين يسعى إلى تأكيد فكرة أن الجميل قد يقتضي حضور الشيء أو استدعائه في المخيلة، بينما يغيب في حالة الجليل الذي يفرض علينا شعوراً بالعظمة بمجرد تمثله وإدراك تلك العظمة. لهذا الغرض يرتبط سرورنا ورضانا في الجميل بالكيف أي بالشكل المحدود، في حين يكون في الجليل مقترنا بالكم، بالنظر إلى اجتياحه لنا، فإذا كان إحساسنا بالجمال يبعث في أنفسنا الإعجاب وهدوء النفس، فإن الجليل يُحدث فينا ارتباكاً واضطرابا. إن مثل تلك الحركة التي يثيرها الجليل في النفس تكون حسب كانط على مظهرين: الأول الجليل الرياضي السكوني Statique والثاني الجليل الطبيعي الديناميكي Dynamique ، يرتبط الأول بالمعرفة والثاني بالإرادة ويصف الرياضي فيقول:" حين نقول عن شيء ليس فقط إنه كبير، وإنما إنه كبير ببساطة وعلى وجه الإطلاق، ومن كل النواحي (ومن وراء كل مقارنة) أعني إنه جليل، فإننا عندئذ سرعان ما نجد أنه لا يُسمح بالبحث خارج هذا الشيء عن مقياس ملائم

[1] نفسه، ص:153.
[2] المصدر نفسه ، ص: 153 .

له. إنه مقدار لا يساوي غير نفسه. وينتج عن هذا أن الجليل لا ينبغي أن يُنشد في أشياء الطبيعة، وإنما في أفكارنا."[1] وفي هذا إقرار باستقلالية الجليل عن الحواس ولا توجد إمكانية قياسه وقد عبر عن ذلك قائلاً:" الجليل هو الذي بمجرد إمكان تعقله، يكشف عن وجود ملكة في النفس تتجاوز كل مقياس للحواس"[2].

ويتعين الجليل الديناميكي من جهة أخرى؛" في الطبيعة وهي في حالتها البدائية (...) من حيث إنها تحتوي على عظمة فقط، لأنه في تمثّل من هذا النوع لا تحتوي الطبيعة على ما يمكن أن يكون هائلاً (سواء باهراً أو مروعاً)؛ إذ إن المقدار الذي يُدرك مهما أريد له أن يكبر ويتعاظم يبقى قابلاً لأن تجمعه المخيلة في كلية، ويكون الشيء هائلاً حينما يُعدم بعظمته الهدف الذي يكونه عنه المفهوم."[3] ذلك هو المظهر الثاني للجليل عندما يتجلى في الطبيعة بعظمة تفوق قدرة الإنسان على استيعابها، مثل الظواهر الطبيعية كالأعاصير والبراكين والمحيط الثائر،...وكلها تحولات تبعث في أنفسنا تصورا عن القوى التي تختفي وراء هذه العظمة، وفي الآن نفسه ندرك ضآلة قِوانا الحسية وسمو ملكتنا المفكرة (العقل)، باعتباره انغمس في استشعار هذا الجلال. ومن هنا فأحكام الجليل لا تقع على الموضوعات الخارجية، بل على حالتنا النفسية ونحن نعاين تلك الموضوعات.

ارتبط البحث الجمالي الكانطي إلى جانب المفاهيم السابقة بمفهوم محوري تم توظيفه بشكل دقيق هو مفهوم الغائية، وقد قال فيها:" لو أردنا توضيح ما هي الغاية تبعا لتعيّناتها الترانسندنتالية (من دون افتراض شيء تجريبي، مثل الشعور باللذة)، لقلنا إن موضوع المفهوم غاية بالقدر الذي به المفهوم سبب لها (السبب الحقيقي لإمكانيتها)؛ وعلّية مفهوم بالنسبة إلى موضوعها هي الغائية (forma finalis الصورة الغائية)."[4] إن مفهوم الغاية هنا هو وجودها المستقل عن تحقيق اللذات

---

[1] نفسه ، ص ص: 159 – 160 .
[2] نفسه، ص: 160 .
[3] نفسه ، ص: 163 .
[4] المصدر نفسه، ص:122 .

مثلاً، بل في صورتها كعلية للمفهوم الخاص بموضوع المعرفة، " فنحن نتمثل الغاية حيث نفكر ليس فقط في معرفة الموضوع، بل أيضا في الموضوع نفسه (شكله أو وجوده) من حيث هو أثر ممكن فقط بواسطة تمثّل المعلول نفسه. وحينئذ يكون تمثّل المعلول هو المبدأ المعيِّن لعلته ويسبقها"[1]. من خلال هذا الكلام يتبدى لنا تصور كانط للغاية بأنها تلازم موضوع المفهوم؛ فهي علّيته أو سبب وجوده. وحتى إن كان يسبقها أنطولوجياً إلا أنها ثاوية فيه إلى حدٍ كبيرٍ، فالغاية إذاً لابد أن تكون موضوعا لتصور ما، وهذا التصور هو علة الموضوع وهو ما يحدد سببية نهائية، أي لا تتبعها غايات أخرى.[2] وحرصاً منه على أن لا يكون ذلك التصور مفروضا على الموضوع اعتبر كانط أن الجمال هو الصورة الغائية لموضوعه، أي أنه مُدرك في هذا الموضوع دون تصور لغاية من الغايات. " إذاً يمكن أن تكون الغائية من دون غاية، وذلك بحيث لا نضع أسباب هذا الشكل في إرادة، وإنما بحيث نستطيع مع ذلك أن نجعل توضيح إمكانيتها مفهومة من قِبَلنا باستنتاجها من إرادة فحسب. والحال أننا لسنا مضطرين أن نفهم ما نلاحظه باستمرار في ما يخص إمكانيته من منظور العقل. كما أننا نستطيع أن نرصد غائية بحسب الشكل على الأقل، من دون أن نضع غاية في أساسها."[3] إنها غائية من دون غاية، يكون الموضوع غائيا عندما يوفر اللذة؛ أي حين يوجه ملكات المعرفة إلى تصور الموضوع ذاته دون أية غاية موضوعية خارجه. إنها النتيجة التي تتولد عن لحظتين اثنتين يفرزهما التحليل الكانطي لمفهوم الذوق.

ب- مفهوم الذوق:

يتحدث كانط عن أولى خصائص حكم الذوق فيقول:" إن حكم الذوق يعين موضوعه (من حيث هو جميل) من وجهة نظر الرضا، مدّعيا موافقة كل واحد على الحكم نفسه، كما لوكان موضوعيا. فقولي: هذه الزهرة جميلة يعني في

[1] نفسه، الصفحة نفسها.
[2] رمضان الصباغ ، كانط ونقد الجميل ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ط1 ، 2002 ، ص: 29 .
[3] كانط ، المصدر السابق ، ص: 122 – 123 .

الوقت نفسه ادعاءً أنها تسرّ كل الناس. إن إرضاءها غير ناجم عن عطرها؛ لأن رائحتها قد تُرضي هذا، وقد تثير الدوار في ذاك، (...) اللهم إلا أن جمالها خاصية في الزهرة نفسها، ولا يتوقف على اختلاف الرؤوس والحواس. "[1]
عندما نحكم على موضوع ما بأنه جميل يساورنا شعور بأن الجميع يشاركنا هذا وكأن جماله هذا موجوداً فيه ويمكن للجميع أن يروه، إلا أن الأمر في الواقع مختلف من حيث أننا لا ندرك ذلك الموضوع بنفس الكيفية وبالتالي قد لا تتوحد أحكامنا. وقد عبّر عن ذلك فقال: "لأن قوام حكم الذوق هو في أنه لا يُسمي شيئا جميلا إلا تبعا للخاصية التي يتفق بموجبها مع طريقتنا في إدراكه."[2] وهذا معناه أننا في حكم الذوق نكتفي فقط بقناعتنا بأن الموضوع جميل بالنسبة لنا، ولا يهمنا إن كان كذلك عند الآخرين. كما أن حكمي هذا لم يكن اقتداءا بهم وإنما هو قبلي بالنسبة لي، ومستقل عن أي تأثير أو ضغط. إلا أن القول بقبليته لا يعني أنه قائم على مفاهيم؛ ذلك أن القبلي دائما يتأسس على مفهوم الشيء ويتضمن مبدأ معرفته. لهذا يجب أن نذكّر دائما أنه حكما جمالياً وليس معرفياً. وفي تعيينه لثاني خاصية يتميز بها حكم الذوق يتحدث قائلاً:" ليس حكم الذوق قابلاً للتعيين بأسباب برهانية إطلاقا، كما لو كان ذاتياً بحتاً، فإذا وجد شخص أن بناءا ما أو منظرا أو قصيدة ليست جميلة، فإنه أولا لن يدع الاستحسان الذي يقره مائة شخص يمدحونها جميعاً، يُفرض عليه في داخله."[3]

يتعذر على المرء أن يبرهن على حكم ذوقه كما لو كان حكماً معرفياً، بل هو يحمل تلك القناعة في نفسه معتقداً أنه على الجميع مشاركته في ذلك، ومن ناحية أخرى يرى: "صحيح أنه يمكن أن يسلك كما لو كان هذا الشيء يسرّه هو أيضاً، حتى لا يُتهم بالافتقار إلى الذوق؛ لا بل قد يساوره شك في أنه عمل على تهذيب ذوقه بالتعرف على كمية كافية من الأشياء من نوع خاص (مثل إنسان

[1] المصدر نفسه، ص: 200 .
[2] نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المصدر نفسه، ص:202 .

يعتقد أنه يرى في البعيد غابة، بينما يرى الآخرون كلهم أنها مدينة، فيأخذ يشك عندئذ في حكم نظره الخاص)."[1] إذا كانت اللحظة الأولى هي الطبيعة الفردية لحكم الذوق، فإن الثانية تعبر عن استقلاليته عن أية ضرورة منطقية أو بناء برهاني. فعندما أجد أن منظرا ما أو قصيدة أو عطرا غير جميل ولا يروق لي؛ بينما يجمع الآخرون أنه جميل. لا يمكن أن يقنع أحدنا الآخر بحكمه أو يبرهن عليه ببرهان أو استدلال منطقي. فلا اتفاقهم كافٍ للتأثير عليّ بأن ما أراه جميلاً، ولا قناعتي يمكن أن تستند على أي استدلال من شأنه أن يبررها على الأقل حتى لا أُتهم بأنني أفتقر إلى الذوق. هكذا هي إذاً طبيعة حكم الذوق مستقل بذاته حتى لو اجتمعت له كل الأسباب و المبررات، وتآلفت الحجج في سبيل إثباته أو نفيه يبقى على حاله قائما بذاته.

يقرر كانط بأن حكم الذوق هو حكم جمالي، ما طبيعة هذا الحكم؟ وقد أخضعه للوظائف المنطقية للحكم، وهي: الكيف والكم والعلاقة والجهة. أما في ما يخص فحص الحكم الذوقي من جهة **الكيف**، يقول:" نسمي الرضا الذي نربطه بتمثل وجود موضوع منفعة. ومن هنا يكون لها دائما ارتباط بملكة الرغبة، إمّا لكونها أساس تعيينها، أو لأنها على ارتباط لا ينفصم بهذا الأخير. والآن لو طُرِح السؤال: هل شيء ما جميل؟ فإن المقصود ليس أن نعرف هل نحن أو أي شخص آخر مهتمون، أو يمكن أن نهتم بوجود الشيء، وإنما كيف نحكم عليه بمجرد مشاهدتنا له (عيانا أو تفكيرا)."[2] كثيرا ما يحكم الإنسان على الأشياء بالحُسن أو بالقُبح بناءا على ما تحققه له من مصلحة أو نفع ما، وهو ما يسميه كانط الرضا وهو نوع من القبول للشيء قد يكون سابقا للحكم أو ملازما له، وفي هذا المستوى يحدد كانط الجميل في ذلك الذي يمكننا إدراكه من دون أن نكترث لوجوده أو قربه منا؛ مما يعني إبعاد للجانب الحسي من مفهوم الجمال. من ناحية أخرى لا توجد مسألة مغرية للفلاسفة كمسألة الجميل، فبحثوا في الموضوعات التي يمكنها أن تُنعت

[1] نفسه ،ص ص:202 -203.
[2] E. Kant , Analytique du beau , traduction de Jules Barni, édition Hatier poche , Paris, 2007,p: 08.

بالجمال؛ هل هو موجود في الأشياء المحسوسة أم في ما هو عقلي مجرد؟ وقد قدم كانط إجابته عن هذا السؤال، ورغبة منه في الكشف عن طبيعة وثنايا الجميل قال:" وإنما المراد هو فقط أن نعرف هل مجرد تمثّل الموضوع مصحوب في داخلي برضا، مهما كنت غير مكترث لوجود موضوع هذا التمثل. ومن هذا يُشاهَد بسهولة ما يهم ليُقال عن الشيء أنه جميل وإثبات أن عندي ذوقاً، هو ما أكتشفه في نفسي بحسب هذا التمثل، وليس ما به أعتمد على وجود الشيء."[1] يتأسس حكم الذوق على ذلك الأثر الذي يخلّفه الموضوع الجميل فينا، ولا يقتضي ذلك استحضاره مادياً. "وعلى كل امرئ أن يُقرّ بأن أي حكم على الجمال يمتزج فيه أقل منفعة هو حكم غير نزيه، ولا يمكن أن يكون حكم ذوق محض. فللقيام بدور القاضي في أمور الذوق، يجب عدم الاهتمام إطلاقا بوجود الشيء، بل على العكس يجب أن يكون المرء غير مكترث لما يتعلق به"[2].

في هذا النص حسم بخصوص نزاهة تمثل الجميل عن أية مصلحة يمكنها أن تقترن به، بل يشترط كانط خلوّ الحكم بالجمال من النفع أو الحاجة. وامتدادا لمقاربته هذه يستدرج مفهومي الملائم L' agréable والخيِّر Le bon فيقول:" للملائم والخيّر معاً علاقة بملكة الرغبة، ومن هنا فإن الأول يحمل معه رضاً مشروطاً إلى درجة مَرَضية، بينما يحمل الثاني رضاً عملياً محضاً لا يعيّنه تمثل الشيء وحده، بل الربط المتمثَّل بين الذات ووجود الشيء في الوقت نفسه. فليس ما يسرّ هو الشيء على حدى، وإنما وجوده أيضا. ومن هنا كان حكم الذوق تأمليا بحتاً، أي حكما غير معني بوجود الشيء وإنما بربط طبيعته بالشعور باللذة والألم لا غير."[3] وفي هذا فحص للحكم الإستطيقي من حيث **الكم**، وقد استعان كانط بمفهومي الملائم والخيّر من أجل بيان الفرق بينهما وبين الجميل، ذلك أن كلا المفهومين يرتبط بالرضا لكنه يرتبط في الحالتين بالمنفعة، باعتبار أننا نختار ما يلائمنا ونستحسن ما هو خير لنا،

---

[1] Ibid , p :09.
[2]Ibidem.
[3] Ibid , p: 15.

وهذا ما يجعل العقل يتدخل في اختيارنا ويُملي علينا ما نفعله من ميل ورغبة، فينتج عن ذلك أن يكون حكمنا عليها غير حر. أما حكم الذوق فعلى العكس من ذلك، لا تسبقه المصلحة ولا يتقيد بشرط أو غاية. وهكذا هو كانط دائما يجد بأن أي فعل إنساني حتى يكون ناجحا يشترط أن يكون حراً قبل ذلك؛ والتجربة الجمالية تحديدا تحقق نوعا من التوازن داخل الذات وانفتاحا على كل قواها؛ فالجميل يخاطب الذهن والحواس في الوقت نفسه، الفهم والمخيّلة، العقل والشعور،... كما يجعل كل تلك الثنائيات في حوار أشبه باللعبة التي يشترك فيها الجميع.[1] هذا ويتميز حكم الذوق عن الأحكام المعرفية بأنه ذاتي بينما هي منطقية، وبالتالي موضوعية. وما هو جمالي يعد حكما لا يحدده إلا المبدأ الذاتي، بمعنى أن تمثّله يتعلق كليا بالذات؛ أي بشعورها الحي والذي يندرج تحت اسم الشعور باللذة والألم، بخلاف الحكم المعرفي الذي يتعلق بالموضوع نفسه.[2] لهذا يذهب العديد من الفلاسفة إلى القول بأن مسألة الجميل يحكمها عاملان: الأول موضوع الجمال الذي يتضمن خصائصا ما تجعله جميلاً، وهناك ظاهرة ما يحدثها ذلك الموضوع فينا. وفي هذه الحالة يُطرح السؤال عن خصائص الموضوع الذي نحكم عليه بالجميل؟ وكذلك طبيعة الظاهرة التي ينتجها فينا الموضوع المُسمى جميلاً؟ نفترض إجرائيا أن موضوع الجميل واحد ولا يقبل التغيير، وهو جميل دائما وفي كل مكان. وأن الظاهرة المترتبة عنه تأخذ طابعين: فهي حسية؛ إنها إحساس ملائم ومناسب يسببه لنا الموضوع، إنه باختصار الرضا. وهي أيضا فكرية أو هتاف من العقل يعلن فيه بأن الموضوع جميل؛ إنه حكم عليه.[3] وما مفهوم الرضا هنا إلا ذلك الإحساس الداخلي الذي يتلازم مع تمثلي وجود الموضوع؛ وحكم الذوق هو ما يتخلله الرضا الخالص والنزيه بخلاف أحكام المنفعة كقولنا " هذا ملائم " حيث يكون الرضا النفعي الذي يرتبط في علاقة مع

[1] Jules Barni : Examen de la critique du jugement , librairie philosophique de Ladrange , Paris , 1850, p:07.
[2] Danielle Lories : Kant et la liberté esthétique, In revue philosophique de Louvain, 4ème série, T 79, N°44, 1981, p: 486.
[3] Jouffroy , Op.cit . p:03.

ملكة الرغبة التي تقتضي وجود الشيء الذي ينفعنا؛ وهي التي تمثل المبدأ المحدد له.[1]

وفي مقابل هذا فإن ما يعنيه كانط بنزاهة الحكم مثل قولنا " هذا جميل" أمر واضح، حيث أن حكم الذوق لا يستدعي منفعة تقترن بوجود الشيء الذي نحكم عليه. وما يهم في مثل هذا الحكم هو ما يمكنني اكتشافه في ذاتي وأنا أتمثل الموضوع وليس في كيفية ارتباطي بوجوده. إن هذه التجربة تحقق لي نوعاً من الحرية والاستقلالية عن الموضوع كشيء موجود، في حين أن قوة حضوره بداخلي تحقق لي الرضا الذي يتجاوزني فيتملكني شعور بأن الجميع يقاسمني هذا الحكم، فما حدود هذا القول؟ وهل يمكن الحديث عن حس عام بين الناس؟

ج- الحس العام المشترك:

يجد كانط في حكم الذوق طبيعة خاصة، إذ أنه يمنح صاحبه قناعة بأن حكمه هذا عام ويتفق عليه مع الجميع، حيث يقول في ذلك :" يطالب حكم الذوق كلّ إنسان بأن يوافق عليه؛ وكل من يعلن عن شيء أنه جميل فإنما يزعم أيضا أنه يجب على كل إنسان أن يوافق على الموضوع المعني وأن يعلن هو أيضا عنه أنه جميل. وهكذا فإن الواجب في الحكم الجمالي لا يُعبّر عنه إلا مشروطاً، حتى ولو توفرت جميع المعطيات المطلوبة لإصدار الحكم. إننا نحرّض كل إنسان على الموافقة لأن بين أيدينا سبباً لفعل ذلك يصلح للجميع. "[2] من المفارقات الواضحة في التصور الكانطي لحكم الذوق، أنه يقرر من جهة طبيعته الفردية وخصوصيته، وبأنه عام بل وكوني من جهة أخرى. وفي محاولته لفك هذا التعارض يعتبر أننا عندما نحكم على شيء ما بأنه جميل فأنا أملك يقينا بأنه يُرضي جميع الناس مثلما يُرضيني. ومع هذا فالحكم الذي أصدرته ليس نظرياً: فهو لا يستند على مبادئ المعرفة، فأحكام الذوق ليست أحكاماً منطقية، كما أنها ليست عملية: حيث لا تقوم على مبادئ الإرادة كما

[1]Danielle Lories : Op.Cit, p:487.

[2] إيمانويل كانط ، المصدر السابق، ص: 144 .

هو حال الشعور الأخلاقي. بيْد أن ملكات المعرفة التي تدخل في لعبة أحكام الذوق تعمل عند جميع الناس بنفس الكيفية.[1]

إن هذه الكونية التي تتصف بها الشروط الذاتية التي تعمل بمقتضاها ملكاتنا المعرفية قد وضعها كانط تحت اسم الحس المشترك. ما مدى صحة هذه الفرضية؟ خاصة وأنها بذلك تستدعي أن نتشارك في كل المعارف، وأن تكون ملكاتنا المعرفية في المستوى نفسه. كما أن ذلك الانسجام بين المخيلة والفهم في أحكام الذوق لابد أن يكون كونيا ومشتركاً. إنها مشروطة بكل لحظة نصدر فيها حكماً بجمال شيء ما، لأننا لا نستند على أي مبدأ موضوعي ولا على التجربة، فإننا نحتاج أن يقاسمنا الأخرون هذا الرأي. وهكذا فإن الضرورة الذاتية التي تلازم كل أحكام الذوق؛ أو العلاقة الضرورية بين موضوع هذا الحكم ورضى أنفسنا ستتحول إلى ضرورة موضوعية، أي بمعنى أننا نوسع هذه العلاقة إلى كل من هو قادر على الحكم.

يحلل كانط شرط الضرورة الذي يوجبه حكم الذوق فيقول:" لو كان لأحكام الذوق (ومثلها أحكام المعرفة) مبدأ موضوعي، لكان لمن يصدرها وفق هذا الأخير أن يدّعي لحكمه ضرورة غير مشروطة. ولو كانت خالية من أي مبدأ، كما في أحكام ذوق الحواس البحت، لما كان خطر على بال أحد أنه يمكن أن تكون لها أية ضرورة. يجب إذاً أن يكون لها مبدأ ذاتي، يُعيّن بواسطة الشعور فقط وليس بواسطة مفاهيم، ومع ذلك بشكل صالح عامة، ما يُرضي أو لا يُرضي."[2] تملك أحكام الذوق ضرورة من نوع خاص، فهي ليست موضوعية كما في المعرفة وليست من دون مبدأ كما في الذوق الحسي، بل تكمن ضرورتها في مبدأ الذات الذي ينتج عن الشعور وليس عن أي شيء آخر والذي يصفه؛ "بيْد أن مبدأ كهذا لا يمكن أن يُعتبر إلا كحس عام؛ وهو يختلف اختلافا جوهريا عن الفهم العام الذي يُسمّى أحيانا أيضاً حساً عاماً (sensus communis) ويرجع ذلك إلى أن هذا الأخير لا يحكم

---

[1] Jules Barni , Op.Cit ,p:51.

[2] كانط، المصدر السابق، ص ص:144 -145 .

بموجب الشعور، وإنما دائماً بموجب مفاهيم، علمًا بأنه يكون قد تمّ تمثّلها بموجب مبادئ غامضة لا غير. إذاً مع افتراض أن ثمة حساً عاماً ، أقول: مع افتراض وجود حس عام مثل هذا يمكن أن يُطلق حكم الذوق."[1]بعيدا عن المفاهيم والبنى العقلية تحدث كانط عن الشعور بوصفه المبدأ الذي تُبنى عليه ضرورة الأحكام الجمالية. فلحكم الذوق ضرورة خاصة به؛ بمعنى أن هناك علاقة ضرورية بين الجميل والشعور باللذة، وهي تختلف من هذه الناحية عن الضرورة النظرية المستمدة من قوانين العقل الأولية، كما تختلف عن الضرورة العملية. وعلى اعتبارها نموذجية فإننا عند حكمنا على الجميل نشعر بالإلزام _ ليس ذلك الذي يقوم على التصورات العقلية ولا على السلوك العملي_ وإنما على الذوق العام أو الحس المشترك common sense . ومن الواضح أن وجود مثل هذا الحس المشترك سيسمح لنا بتفسير الأعمال الفنية النموذجية تفسيراً يمكّنها من البقاء خالدةً.[2]

إن التناغم الذي يحصل بين قوى النفس (المخيلة والفهم) و الموضوع الجميل، وما يترتب على ذلك من توافق وانسجام يفترض حسب كانط وجود الحس العام المشترك. وهو فَرَض لا تحكمه المبادئ العقلية ولا التجريبية، بل اليقين الذي يتملك الإنسان ساعة إحساسه بما هو جميل؛ فيفيض عنه ذلك الشعور لكي يصل للآخرين.

يبدو كانط في مثل هذه الحالة متعسفا في افتراض ما أسماه بالحس العام، لذا يجد نفسه ملزما على تبرير هذه الفرضية؛ أو على الأقل تفسيرها وهذا ما يبدو في التعليل التالي:" إننا في جميع الأحكام التي نعلن فيها عن شيء أنه جميل، لا نسمح لأحد أن يكون له رأي آخر؛ وعلى الرغم من أننا لا نكون قد أقمنا حكمنا على مفاهيم وإنما وضعنا في أساسه شعورنا لا غير، وذلك ليس بكونه شعوراً شخصياً وخاصاً بنا، وإنما كشعور عام. والحال أن هذا الحس العام لا يمكن أن يؤسَّس على التجربة من أجل هذه الغاية، كونه يهدف نحو تبرير الأحكام التي تحتوي على واجب: إنه لا

---

[1] المصدر نفسه،ص:145.
[2] أميرة حلمي مطر، المرجع السابق ، ص: 114 .

يقول بأن كل إنسان سوف يتفق مع حكمنا، وإنما **يجب** على كل إنسان أن يوافق عليه."[1] يستحضر كانط مجددا مفهوم الواجب لكن هذه المرة في الجمال، هل هو واجب أخلاقي؟ وما الذي يبرره؟ إنه الحس العام الذي لابد أن يتحقق باسم الواجب دائماً، ويستطرد شارحاً لهذا المبدأ فيقول: "ثم إن الحس العام الذي أُعطي هنا حكم ذوقٍ خاصٍ بي كمثل عن حكمه، والذي يحملني على أن أعطي لحكمي لهذا السبب صلاحية **نموذجية**، هو ليس إلا معياراً مثالياً، وبافتراض معيارٍ مثالي كهذا أستطيع أن أجعل من حكمٍ يتوافق معه ومن كل رضا بشيء يتم التعبير عنه في حكم مماثل، قاعدة تصلح بحق لكل إنسان."[2] يضع فيلسوف النقد نموذجاً يتمثل في حكمه الخاص الذي سيصبح عامّا، وذلك بناءً على فكرة ما يجب أن يكون عليه الذوق «ذلك أن المبدأ نعم ذاتيّ فقط، إلا أنه على الرغم من ذلك ذاتيّ- عام (فكرة ضرورية لكل إنسان). وحينما يتعلق الأمر بإجماع أشخاص مختلفين يُصدرون أحكاماً كهذه يكون له أن يُطالب بموافقة عامة، كما لو كان موضوعياً."[3] وهنا يمكننا أن نتساءل : ما الذي يريده كانط من هذا الادّعاء على حدّ قوله؟ وهل في إمكان أي منّا أن يملك قناعة وجود حسّ عام يمكّنه من الاستحواذ على اعتراف الآخرين بصدق حكمه؟ وكيف يمكننا تفسير اختلاف الناس في الأذواق وبالتالي في الأحكام؟

يصف كانط الحس العام بالمعيار غير المحدد وهذا لأنه لم يتبين مصدره بشكل دقيق، أو هذا ما يحاول الإقناع به. فهو تارة يُرجعه إلى الواقع كمبدأ مكوِّن لإمكانية التجربة، وتارة أخرى إلى العقل كمبدأ يعلو عليه وينظّمه. ونجده أكثر ميلاً إلى الاحتمال الثاني فيبدو ذلك المبدأ الذي يفوق العقل أشبه بالواجب؛ حيث يمثل سلطة تُملي الأوامر أو تُشرّع خاصة عندما يتعلق الأمر بضرورة توحيد الأذواق، أو بالأحرى الموافقة عليها. وقد وجد كانط كعادته في العقل ملاذه الوحيد في تحقيق مطلب إنتاج إجماعٍ في الشعور، باعتباره الضرورة الموضوعية لتوافق شعور كل

[1] كانط، المصدر السابق، ص ص:146- 147 .
[2] المصدر نفسه، ص: 147.
[3] نفسه،الصفحة نفسها.

إنسان مع مشاعر الآخرين. إنه نوع من الائتلاف والتواصل أراده صاحبه أن يندرج تحت اسم الحس العام؛ كما يكون حكم الذوق نموذجاً لتفعيل هذا المبدأ.

إذا كان طموح كانط في هذه المسألة هو توحيد أو اتفاق الناس على الأحكام الجمالية، فإن هذا المطلب لا يعدو أن يكون مجرد مبدإٍ عقليٍ خالصٍ. أو معياراً مثالياً في التصور الكانطي، كما يجب أن نذكّر دوما بأنه افتراض يقترحه من أجل إضفاء الموضوعية أو الشمولية على حكم الذوق، وهو الأمر الذي يتعذر تصديقه أو قبوله، وقد نجد في ما قاله أحد الباحثين في علم الجمال "نوكس" أبلغ رد على هذا التصور إذ قال:" فالضوء الذي ينير جمال الطبيعة والفن ليس مختبئاً في ظلمة العقل الداخلية. هو أكثر من انسجام عفوي بين القوى الذهنية. الفن هو نفسه سبب لاشتراكٍ أصيل بين الناس، وتأثيره الحقيقي إنما يكمن في مدى تبديله في خبرتنا وتوسيعه وتعميقه لوعي الناس."[1] ومع هذا لا يمكن إنكار إحدى أهم الغايات التي ينشدها كانط من وراء قوله هذا، وهي كونية الذوق الإنساني كإطار مرجعي لمشروعه التواصلي (communication) الذي ينخرط في الرؤية الأنوارية التي ما فارقته طيلة مشواره النقدي.

[1] نوكس ،أ ، النظريات الجمالية (كانط ، هيغل ، شوبنهاور) تر: محمد شفيق شيا ،منشورات يحسون الثقافية ، بيروت ، 1985 ، ص: 67 . نقلاً عن : رمضان الصباغ ، المرجع السابق ، ص: 40 .

المبحث الثاني: ماهية الحكم الجمالي.

أ- طبيعة الحكم الجمالي:

قدم كانط عرضاً عن الأحكام الجمالية المفكِّرة يقول فيه:" يُعتبر الشيء بالنسبة إلى الشعور باللذة إما **مُرضياً** أو **جميلاً أو جليلاً** أو **جيّداً** بإطلاق، **فالمُرضي** كدافع للرغبة هو دوما من نوع واحد أياً كان مصدره والفارق النوعي في تصوره (في الحس أو في الشعور، من منظور موضوعي). لذلك يُعتمد في الحكم على تأثيره في النفس، على كمية الإغراءات فقط ، وفي الوقت نفسه لا تُؤخذ في الحسبان سوى كتلة الشعور المُرضي؛ فلا تُفهم هذه إذاً إلا من ناحية الكم... "[1] يتحدث هنا عن الآثار التي تنجم عن الشعور باللذة تجاه موضوع ما، ويقصد به الرضا الذي هو شعور عفوي ليست به مفاهيم ولا مقدمات، إنه باختصار ظاهرة تنتج عن تأثير موضوع الجمال فينا.

ويقدم للجميل تصورا مختلفا عن المرضي لما له من خصائص تتعلق بالشيء أو موضوع الجمال والتي تجعله جميلاً، فيقول عنه: "أما **الجميل** فإنه على عكس ذلك يتطلب تصور نوعية معينة في الشيء تكون قابلة لأن تُفهم في ذاتها ويمكن إرجاعها إلى مفاهيم (علما بأنها لا تُعاد إليها في الحكم الجمالي)؛ إنه يثقف أيضا وذلك بما يعلّمنا في الوقت نفسه أن نراعي الغائية في الشعور باللذة."[2] يميّز كانط بين حالات الشعور باللذة، حالة الجميل الذي يرتبط بالخصوصية التي يتضمنها الشيء فتجعله يبدو جميلاً، وكذلك الأثر الذي يُخلّفه في النفس أو كما أسميناه سابقاً الظاهرة. وحتى نحافظ على التفاصيل الكانطية في عملية أو آلية الحكم الجمالي، نقول أنه ينجم عن ارتباط المخيّلة بالشعور(الشعور باللذة أو الألم)، لهذا فنحن لا نحتاج إلى إعادة تمثّل الشيء واستحضاره للمعرفة. ومن أجل تحديد الطابع الخاص بالحكم الجمالي؛ وضع كانط أربع لحظات للوقوف على طبيعته:

---

[1] كانط، المصدر السابق، ص:180 .
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اللحظة الأولى: " الذوق هو ملكة الحكم على شيء أو على ضرب من ضروب الامتثال بالرضا أو عدم الرضا خلواً من أية مصلحة، وموضوع مثل هذا الرضا هو الجميل."[1] إنها لحظة النزاهة والتعالي عن كل مصلحة؛ فشعورنا بالجميل ليس لأننا التمسنا فيه المنافع أو باعتباره يلائمنا، بل لأنه يرضينا حتى وهو غائب وبعيد المنال. وقد أشرنا في السابق إلى مقارنته بين الجميل والملائم، والخيّر حسب درجة المصلحة أو المنفعة المترتبة عن كلٍ منها. وفي اللحظة الثانية يقرر:" الجميل هو ما يُرضي كلياً من دون مفهوم". وهي نتيجة توصل إليها الفيلسوف بعد بحث وتحليل استدعاه السؤال التالي: هل يسبق الشعور باللذة في حكم الذوق الحكمَ على الموضوع، أم يتقدم هذا عليه؟

يعتقد كانط كحل لهذه المسألة بأن الحكم على الموضوع لا يجب أن يخضع لأي شعور أو تصور مسبق، حيث أنه في مثل هذه الحالة يكون الشعور مجرد ملاءمة خالصة في الحواس تُملي على الذات تمثّل الشيء مما يجعل اللذة هنا قيمة شخصية، باعتبارها تتبع بشكل مباشر التمثّل الذي به يُعطى الموضوع، وهذا ما يغيّب عنها صفة الموضوعية. وعملية التمثّل في حكم الذوق - لكي تكون ممكنة- يجب أن لا تفترض قبلها مفهوماً معيناً، بل هي نتيجة للعبة الحرة كما يسميها كانط؛ أو رصد لحالة النفس لحظة تفاعل المخيلة مع الفهم، فنحن عندما نحكم على شيء ما بأنه جميل ليس لأنه يحمل في ذاته ما يجعله جميلاً؛ وبالتالي سأسمح ببناء مفاهيم عنه أي معرفة به تفرض علي أن أحكم عليه بالجمال. " و في الحقيقة، لا يكون الجمال شيئاً بذاته ما لم يكن على علاقة بالذات"[2]. وعليه فلا يمكن أن يسبق الشعور باللذة الحكم على الشيء بأنه جميل.

---

[1] نفسه ، ص: 110 .
[2] كانط ، المصدر السابق، ص:120 .

وبخصوص اللحظة الثالثة يقول:" الجمال هو شكل غائية موضوع بحسب ما تمّ إدراكها فيه من دون تمثّل غاية".[1] سبق وأن أشرنا في تحديدنا لمفهوم الغائية أن حكم الذوق خالٍ من أية غاية بالمفهوم الطبيعي، بمعنى أن الغاية المرتبطة به موضوعية ليست هي سبب وجوده، أو شرط إمكانه وهذا ما يؤكده في تحليله لملكة الحكم الغائية حين يقول:" تُظهر جميع الأشكال الهندسية التي نرسمها وفق مبدأ غائية موضوعية متنوعة، غالباً ما تُثير الإعجاب، وذلك لما لها من مؤهلات تساعد في حل مسائل كثيرة وفق مبدأ واحد ولحل كل واحدة منها بطرقٍ لا حدّ لتنوعها. وواضح أن الغائية هنا موضوعية وعقلية وليست فقط ذاتية وجمالية بحتة. وفي الواقع هي تعبر عن جاهزية الشكل لتوليد أشكال كثيرة تحقق الغاية المستهدفة وتُعرف بواسطة العقل."[2] وقد ميّز كانط بين غائية الطبيعة والغائية الموضوعية، حيث اعتبر أن الأشياء الموجودة في الطبيعة محكومة بالغائية؛ فهي غايات للطبيعة بالنظر إلى ماديتها وبُعدها التجريبي. وقد أسماها بالكائنات المنظَّمة لأنها لا يمكن أن توجد بلا غايات، هذه الأخيرة هي التي تحددها وتجعلها ممكنة (الغاية تسبق الكائن العضوي في صورة علّية؛ أي العلة تسبق المعلول). وهو ما يحدد المبدأ الموضوعي لملكة الحكم المعيّنة(une faculté de juger déterminante) التي تحاول إثبات حقيقة الموضوع، بأن تبيّن الواقع الموضوعي لمفهوم تمّ قبوله سلفاً أي عن طريق المعرفة. أما في حالة أن يقوم العقل لوحده بتعيين استخدام ملكاتي المعرفية طبقا لخصائصها وبالشروط الجوهرية، سواء بالنسبة إلى مجالها أو إلى حدودها، فيكون حينها المبدأ الذاتي لملكة الحكم المفكّرة (une faculté de juger réfléchissante).

إن ملكة الحكم المفكَّرة تعمل من أجل تحديد غائية كلية تحكم موضوعات الجمال بدون وجود غاية تجريبية مادية، وكأن كانط في هذه المسألة يريد أن يصل إلى إحدى قناعاته بخصوص الإله الكائن الكامل الذي يؤطر الموجودات في العالم

[1] نفسه ، ص: 142 .
[2] نفسه ، ص: 303 .

حيث يقول:" فلا يبقى إذاً على الإطلاق سوى قضية تقوم على شروط ذاتية فقط، أي على شروط ملكة الحكم المفكَّرة، بالانسجام مع ملكاتنا المعرفية؛ ولو أردنا التعبير عن هذه القضية دوغمائيا على أنها صالحة موضوعياً، لجاء قولنا: يوجد إله؛ ولكن في المقابل بالنسبة إلينا نحن البشر لا يُسمح لنا بغير الصيغة المحدودة القائلة: إننا لا نستطيع أن نفكر في الغائية ونجعلها قابلة لأن تُفهم إلا بأن نضعها في أساس معرفتنا للإمكانية الباطنة لأشياء طبيعية كثيرة."[1] وبهذا أبعد كانط فكرة غائية الحكم الجمالي عن التصور الفيزيقي لمبدأ الغائية، ليتمكن الفكر من الوصول إليها وذلك انطلاقاً من مبادئه المنظِّمة فحسب.

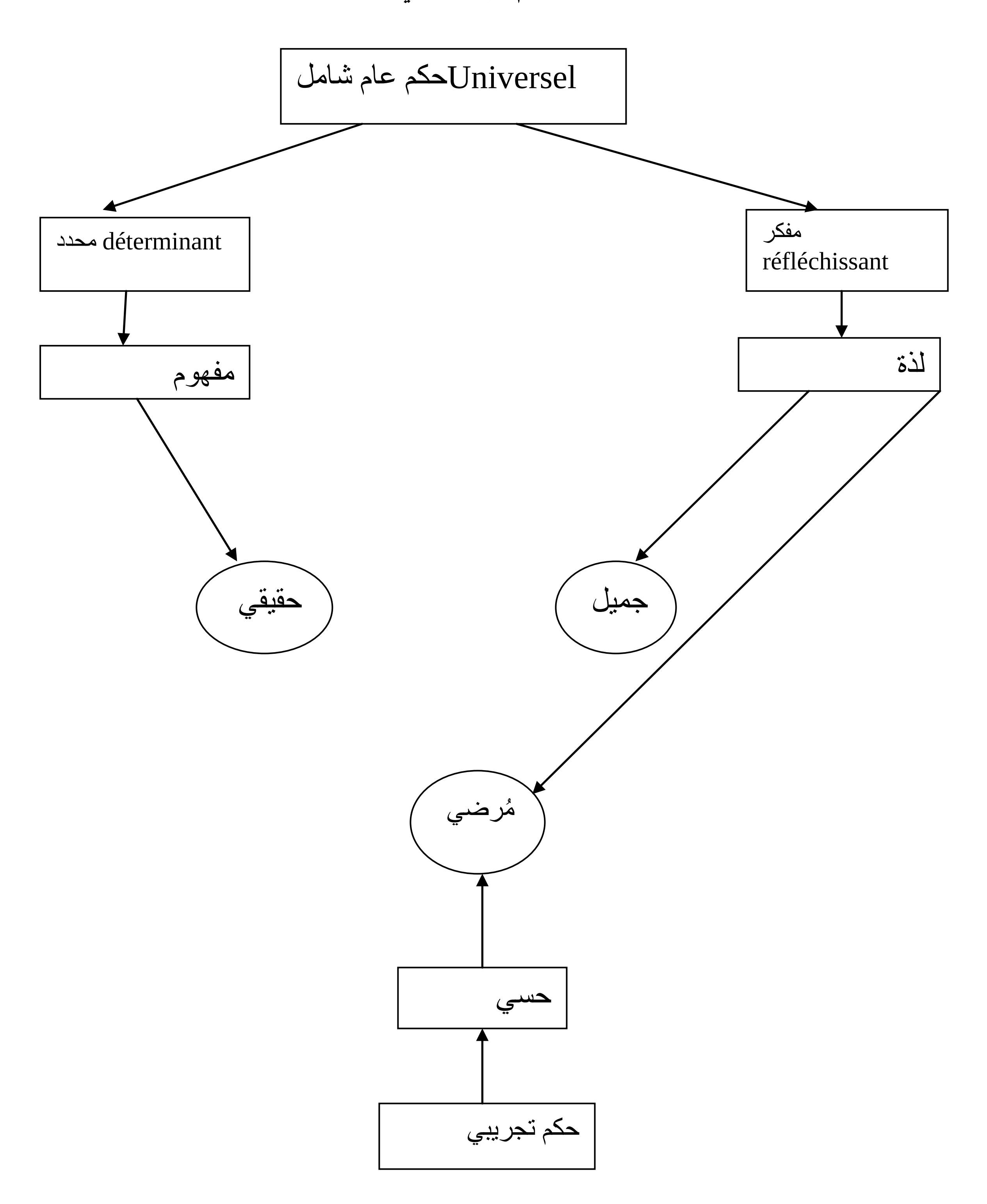
وفي اللحظة الرابعة من تحديده لحكم الذوق وفي رصده له من حيث الجهة (modalité)، يرى كانط أن :"الجميل هو ما يُعرف من دون مفهوم بوصفه موضوع رضى ضروري"[2]. وقد تبيّن لنا سابقاً بأن حكم الذوق يقوم على لعبة حرة للمخيلة مع الفهم، وفعلها (المخيلة) ليس مقلداً باسم قانون تداعي الأفكار، بل تكون مبدعةً (من حيث إنها تخلق أشكالاً حرةً لعيانات ممكنة).[3] ومن الضروري حريتها تلك لأنها لولم تكن كذلك لارتبطت بقانون معين، ونتج عنها بناء من المفاهيم؛ أي معرفة وهذا ما يتنافى مع طبيعة الحكم الصادر عنها. فحكم الذوق في هذه الحالة لن ينجم عنه رضى بالجميل، وإنما رضى بالخيّر أو الملائم أي أنه نفعي خالص. يقول كانط:" يقدّم نقّاد الذوق عادة الأشكال الهندسية المنتظمة، مثل الدائرة والمربع والمكعب،...إلخ على أنها أبسط نماذج للجمال وأكثرها بعداً عن أي شك؛ لكنها مع ذلك لا تُسمى منتظمة إلا لأننا لا نستطيع تمثّلها على غير ما هي عليه، أي على أنها مجرد عرض لمفهوم معين يفرض القاعدة على الشكل. وفي هذه الحال لابد أن يكون أحد الطرفين على خطأ: إما حكم النقّاد الذي ينسب الجمال إلى الأشكال المفكّر فيها؛ وإما حكمنا نحن، الذي يجد أن لابد للجمال من غاية من دون مفهوم. "[4] وعليه

[1] نفسه ، ص: 352 .
[2] نفسه ، ص:148 .
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[4] المصدر نفسه ، ص: 149 .

فملكة الحكم الجمالي عند كانط ليست تلك التي تستعين بمقولات سابقة تطبق فيها الكلي على الجزئي، وإنما تعتمد على حالات جزئية خاصة وفريدة لتنتقل إلى ذلك الكلي الذي يخص كل حالة فردية بعينها[1] ، فيترتب عن ذلك أيضا أحكاماً فردية تخص كل حالة من الحالات، وبالاعتماد على مبدأ الغائية الذي يحقق الوحدة والنظام بين عناصر عالم الطبيعة من جهة وعالم قوى النفس البشرية من جهة أخرى.

[1] أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص:109 .

مخطط الحكم الإستطيقي عند كانط



الشكل 03

ب-إشكالية مفهومي الجمال والكمال:

شغلت فكرة بلوغ الكمال في العلوم المعيارية كالأخلاق والجمال الفلاسفة المثاليين ، سواء في تحقيق السعادة أو الخير الأسمى أو حتى اللذة. وفي حديثه عن طبيعة الغائية التي يقوم عليها حكم الجميل، والتي يصفها بالصورية **أو الشكلية البحتة** (وهو فحص لملكة الحكم الإستطيقي من حيث العلاقة)، في حين أن الغائية الموضوعية التي يتحدد من خلالها هدفاً معيناً، فيقول: " والغائية الموضوعية هي إما غائية خارجية، أي المنفعة، أو غائية باطنة وهي كمال الشيء. أما أن الرضا الناجم عن موضوع، وبموجبه نسميه جميلاً، فلا يمكن أن يقوم على تمثّل منفعته، فهذا ما اتضح بكفاية من الفقرتين السابقتين؛ ولو كان الأمر كذلك فلن يكون الرضا الناجم عن الموضوع مباشراً، وهذا هو الشرط الجوهري للحكم على الجمال."[1] يخلو مفهوم الرضا حسب كانط من أية منفعة بإمكانها أن تكون علة وجوده، فالجميل يترك اثره في النفس من دون أن يرتبط ذلك بأية مصلحة، "أما غائية موضوعية باطنة، أي كمال، فأكثر قرباً من صفة الجمال، ولهذا فإن بعض الفلاسفة المشاهير*[2] اعتبروا الجمال والكمال شيئاً واحداً، مضيفين مع ذلك القول : إذا فُكِّر فيه (الكمال) بشكل مشوّش. وإنه لمن الأهمية بمكان في نقد الذوق أن نقرر هل يمكن للجمال أن ينحل بالفعل في مفهوم الكمال؟"[3]

يتحدث كانط في هذا النص عن نوعين من الغائية الموضوعية: غائية خارجية أشار لها بالمنفعة، وغائية داخلية أو باطنة قال أنها كمال الشيء. وفي طرحه للسؤال الأخير دلالة على أنه قد يُبقي على رأي باومغارتن في ارتباط الجمال بالكمال. فالكمال (Perfection) هو الصورة النهائية لكل فعل إنساني، فإذا أصبح

[1]كانط، المصدر السابق، ص ص:130 -131 .

*ويقصد بهم تحديدا ليبنيتز وبومغارتن مؤسس علم الجمال (وقد سبق تعريفه في الصفحات السابقة) حيث اعتبرأ الإستطيقا علم مستقل، وهو منطق المعرفة الحسية الغامضة التي تدور حول الكمال، أي ربط الجمال بالكمال.

[3] كانط ، المصدر الأسبق، ص: 131 .

موضوعاً لمعرفة متميّزة ومنظمة أصبح يمثل الحق، وإذا تم تطبيقه على السلوك سُمي خيراً، أما إذا اتخذناه موضوعاً لشعورنا وإحساساتنا فحينها يصير جمالاً.[1]

وقد أبقى كانط – مع هذا- على فكرة الكمال في علاقته بالجمال، ولكن أضاف لها فكرة الغائية. وحتى نفهم التوظيف الكانطي للكمال لابد من العودة إلى فكرته السابقة عن الغائية بدون غاية. ورغبة منا في مقاربة المسألة عنده يجب أن نقارن موقفه مع موقف الفيلسوف العقلاني ليبنيز Leibeniz الذي اعتبر الكمال هو حصول اللذة أو المتعة في النفس، " الجمال هو كمال المعرفة الحسية "[2]، وما اللذة إلا شعور بالكمال أو الامتياز سواء في أنفسنا أو في الأشياء، كما أن الكمال هو نوع من التسامي. بينما رأى بومغارتن Baumgarten أن معرفة الجمال من المعارف الغامضة باعتبارها ترجع إلى الحس. ورغم قراءته لأعمال بومغارتن واهتمامه بفلسفة ليبنيز إلا أنه خالفهما في المسائل الإستطيقية، فبخصوص اللذة التي أشار لها الثاني حتى وإن كانت عقلية فإنها حسب كانط، تعد غاية يطلبها الإنسان قبل إصدار حكمه الجمالي، وبالتالي تكون سابقة عليه فيبدو حكما إكراهياً وغير نزيه. أما اللذة في الخبرة الجمالية فتتبع الحكم الجمالي؛ وتنجم عن ذلك التوافق بين ملكات النفس والتي يحددها في المخيلة والفهم؛ وكيفية تناولها الجمالي لصورة ما. وهي لذة فارغة من المحتوى ولا علاقة لها بالموضوع في حد ذاته، بل بالنفس لحظة إدراكه.

وكم كان كانط حريصا على اختلاف موقفه عن هؤلاء الفلاسفة، بخاصة في ربطهم للجمال بالكمال. فقد عرّف هذا الأخير كهدف داخلي غائي، وليس في صورته القيمية أو كمطلق؛ وحتى في دراسته ككل لفلسفة الجمال لم يعره اهتماماً كبيراً اللهم إلا في رده على الفلاسفة. وانصب اهتمامه على الدراسة الترانسندنتالية؛ أي البحث في المقولات القبلية المطلقة التي تتحكم في الإستطيقا، شأنه في ذلك شأن

---

[1] أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص: 107 .

[2] Kulp, Oswald: Introduction to philosophy , psychology , logic, Ethics, Aesthetics and general philosophy, tr by W.B. Uslury, George Alen Union, 11th éd, London, 1927, p:82 نقلا عن رمضان الصباغ ، المرجع السابق ص: 27 .

النقدين السابقين.*وظل بذلك هاجسه الأول هو البحث في شروط الإمكان، شروط إمكان الحكم الجمالي وتحديد الآليات التي بمقتضاها نسمي شيئاً ما جميلاً.

يقول كانط في تحليله لعلاقة الغائية بالكمال:" ولكي نحكم على موضوع الغائية الموضوعية، نحن دائماً بحاجة إلى مفهوم هدف، ومفهوم هدف باطني (...) يحتوي على مبدأ إمكانية الموضوع الباطنية. والآن مثلما أن الهدف بوجه عام هو ما يكون اعتبار مفهومه مبدأ إمكانية الموضوع نفسه، من أن يسبق ذلك مفهوم عنه، **أي من أية طبيعة يجب أن يكون**؛ وتآلف المختَلف في الشيء بغية الحصول على هذا المفهوم، **هو** كماله **الكيفي."**[1] ويقصد به الصورة الكلية للموضوع أو ما يجب أن يكون عليه عموما وبلا تفاصيل، وما يمكن أن يميّزه عن باقي الموضوعات. «ويختلف عنه الكمال الكمي اختلافاً من حيث هو كمال كل من الأشياء من ناحية نوعه، وأنه مجرد مفهوم حجم (مفهوم الكلية)؛ وفي مفهوم كهذا يكون قد تم التفكير **بما يجب أن يكون عليه الشيء،** أنه معين، ويبقى السؤال فقط حول ما إذا كان يتضمن كل ما هو ضروري له بهذا الخصوص."[2] من الواضح أن فكرة الكمال عنده لم تكن في علاقة مباشرة مع مفهوم الجمال، وليست هدفاً له، وعلى عكس ذلك نجد أن الغائية أكثر قرباً منه. وإذا كان الكمال مفهوماً أنطولوجياً؛ فهذا يعني أنه يرتبط بمفهوم الله وفي المقابل، ستؤسس الغائية لمبادئ الكمال الأكثر صورية.[3]

إن مفهوم الكمال في الرؤية الكانطية لا يعني الإطلاق ولا هو الصورة الكاملة للشيء (الموضوع)، بل هو يقوم على جانب كيفي ويخص طبيعته، التي يحددها ذلك الانسجام والتناغم بين أجزائه المختلفة فتتوحد في وحدة تتماهى فيها تلك الفروق؛ وتبدو غير موجودة أصلاً. أما الجانب الكمي الذي يخص ما يجب أن يكون عليه الموضوع، باعتباره معيناً ففيه نجد تعيّنا للموضوع أي تحديداً له في الصورة

* إشارة إلى البحث الترانسندنتالي الذي خص به "نقد العقل الخالص" و" نقد العقل العملي" من أجل تحديد الشروط القبلية للمعرفة النظرية والمعرفة العملية على حد سواء.

1

2 كانط ، المصدر نفسه ، ص: 131 .

3 Brankel, Jurgen : Kant et la faculté de juger, L'Harmattan , Paris , 2004, p:26.

التي يجب أن يكون عليها، وفي هذا تصور لغاية مادية مما يتعارض مع طبيعة الحكم الجمالي. لهذا يكتفي كانط بالجانب الشكلي أو كتصور للكمال الكيفي الذي يتوافق فيه المختلف في وحدة وائتلاف دون تعيين لما يجب أن يكون؛ فتغيب الغاية الموضوعية ولا يبقى حينها في الذهن إلا غائية ذاتية تلازم تمثل الشيء الذي يُعطى في المخيلة.

بناءً على ما سبق تتضح لنا فكرة الكمال ليس كنهاية أو هدف تنتهي إليه الموضوعات والأشياء كحد تكتمل فيه، بل هو بهذا الاعتبار بداية لتمثل الموضوع بشكل ذاتي وبحت دون تطلع لأية غاية، إنه كمال تحققه وحدة الموضوع وتناغم أجزائه المختلفة. وبهذا يمكننا القول أن مؤلف "نقد ملكة الحكم" وبالمقارنة مع تاريخ فلسفة القرون 15 ،16 ،17 و18 ، فلسفة النهضة إلى العقلانية وأيضا مع تاريخ فلسفة الجمال، قد حرر الحكم الجمالي من مفهوم الكمال الذي لازمه طويلاً.[1]

ج- الحكم الجمالي ومجالات التعالي:

يحتل مبدأ الغائية مكانة بالغة الأهمية في فلسفة الجمال الكانطية، وذلك بالنظر إلى اعتماده له في تفسير العديد من المسائل. وقد عبر عنها في أكثر من مناسبة بالغائية الباطنة؛ وكأنها الآلية التي تتحكم في الوجود والموجودات فقال في ذلك:" يقول هذا المبدأ، وهو في الوقت نفسه تحديد لها: **إن النتاج المنظَّم للطبيعة هو ذلك الذي فيه كل شيء غاية ووسيلة معاً.** وليس في هذا النتاج شيء بغير غاية أو يمكن أن يُنسب إلى آلية طبيعية عمياء."[2] تنتظم الطبيعة في خط سير لا تحيد عنه وهو أنها تتجه نحو غايات ووفق مجموعة من الوسائل المناسبة لها، وهذا يعني أنه يرفض فكرة أن الكون عبارة عن آلة عملاقة – هذا ما قال به نيوتن- بل هو محكوم بتلك الغايات التي تضمن سيره الصحيح بعيداً عن نسبية التجربة التي لا يثق فيها كانط، حيث يؤكد أنه: "صحيح أن هذا المبدأ يجب أن يُستمد من التجربة

---

[1] Ibidem.

[2] كانط، المصدر السابق، ص ص:321 -322 .

المؤسسة بطريقة منهجية والتي تسمى ملاحظة. لكنه على رغم ذلك لا يمكن أن يقوم فقط على أسباب تجريبية، بل يجب أن يكون أساسه مبدأ قبليا، حتى لو لم يكن هذا إلا مبدأ تنظيم ولم توجد هذه الغايات في علّة فاعلية، بل فقط في فكر من يحكم. وتبعا لذلك يمكن أن نسمي هذا المبدأ المذكور أعلاه قاعدة لحكم الغائية الباطنة للكائنات المنظّمة (العضوية)."[1] من خلال هذا النص يسعى كانط إلى إقرار طبيعة المبدأ الذي ينظم الموجودات، وينفي عنها العشوائية والصدفة والذي يقصد به المبدأ الغائي. فلا مجال للصدفة في الوجود، فالنظام الذي تخضع له تلك الأشياء تحكمه حقيقة أن كل ما هو موجود يكون غاية لموجود ما و سيلة لآخر في الآن نفسه.

ومن ناحية أخرى يعترف أن هذا المبدأ، يعود في أصله إلى التجربة ويتم التعاطي معه عن طريق الملاحظة. إلا أنه يملك من الكلية والضرورة ما يجعله يتجاوز التجربة * فيقترح وجوده في ذهن الشخص الذي يصدر الحكم بشكل قبلي، ليتحول بعد ذلك إلى قاعدة عامة تحدد مفهوم الغائية الباطنة للموجودات، فتجعلها تنخرط في غائية قبلية توجد فيها بالقوة، دون غاية مادية فيزيائية أو مصلحة توجه حكمنا عليها بالجمال. وفي هذا تأكيد على نزاهة الحكم الجمالي (حكم الذوق) عن كل منفعة أو شرط يمكن أن يفقده خصوصيته كحكم ضروري وكوني. إن هذا التطلع الذي يتجه نحوه كانط يجعلنا نعيد السؤال من جديد، أو بالأحرى نصيغه بشكل آخر: ما الحقول أو المجالات التي ينفتح عليها مفهوم الجمال عند كانط؟ وكأننا بهذا نحاول كشف المواطن التي يمتد إليها الحكم الجمالي وأين يمكن تطبيقه إن جاز لنا هذا التعبير؟

لقد فتح كانط أمام سؤال الجمال عدة منافذ، كما أثار العديد من الأسئلة عندما رفض كل النظريات الجمالية التي سبقته- وإن كان موقفه لا يخلو من بعض

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* ينطلق كانط دائما من قناعة أن التجربة في حد ذاتها لا تحتكم على النظام ما لم يتدخل الذهن لإضفاء الضرورة والانسجام، بمعنى آخر أنه يمدها بشروط الإمكان (الشروط القبلية) ، أنظر بهذا الصدد مقدمة " نقد العقل الخالص".

التأثيرات- كالسؤال عن موضوعات الجمال نفسها. هل نبحث عن الجميل فقط في الأشياء المحسوسة، أم في تلك التي تكون أكثر عقلانية؟ وهل الأحكام الجمالية مطلقة أم نسبية؟ أو بلغة كانطية هل هي موضوعية أم ذاتية؟ بمعنى آخر هل الجمال شيء قائم بذاته مستقل عنا، أم تُراه لا يكون إلا في علاقة معنا؟ وكيف يمكن للجميل أن يكون مطلقاً، بينما يدخل في أحكامه الحواس والشعور؟ قدم كانط إجاباته بخصوص طبيعة الجمال وحلل آلية عملية التقاء قوى النفس مع موضوع الجمال، مؤكداً على أن الجمال ليس شيئاً معطى أو حقيقة كامنة في الأشياء الموجودة، بل هو محصلة التفاعل الذي يتم بين المخيلة والفهم في حضرة الموضوع. بمعنى آخر إن التأليف الذي يقوم به الخيال والذي يؤسس عند كانط وحدة الفهم، يبقى رهيناً بمعطيات الموضوع المقدم في شكل صور متنوعة من الإحساسات.[1] وهنا يُحيلنا إلى نظريته في المعرفة عندما يؤكد على أن المباشرة المعرفية تبدأ لحظة التقاء حساسيتنا – من خلال الحدوس القبلية – بالموضوع المدرك. وحري بنا أن نذكّر بأنها أول نظرية علمية وفلسفية تُرجع الفن إلى مجرد لعبة بسيطة بين ملكاتنا.[2] إنها ذلك النشاط الخالي من المنفعة أو "اللعبة الحرة" بين مخيلتنا وفهمنا، وهذا ما رآه أيضاً شيلر * Schiller بالنسبة للشعر أيضاً. كما يعتقد كانط أن الإحساس بالجمال يبدأ أولاً بتآلف المخيلة مع الفهم، لكنه يمتد بعدها إلى كل الملكات، لتصبح حينها كل حواسنا قادرة على صياغة المشاعر الجمالية.[3] إن تلك "اللعبة الحرة" التي تكون بين المخيلة والفهم، والخالية من كل منفعة تجعلنا نمتلك قناعة بأن الجميع يشاركنا نفس الإحساس ويوافقنا على حكمنا الذي أصدرناه.

هذا ما تمت الإشارة إليه سابقاً بمفهوم الحس العام المشترك، ومثل هذا التصور الذي يعد افتراضاً يضعه كانط في نظريته الجمالية، سيحقق أهدافاً قيمية

---

[1] غادامير هانز–جيورج ، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق . الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، مصر، 1997 ، ص: 324 .

[2] Guyau , J,M : Les problèmes de l’esthétique contemporaine, 10ème édition , librairie Félix Alcan, Paris, 1921, p : 04 .

* شيلر (Friedrich von Schiller) (1759) – 1805) شاعر تراجيدي ألماني عاصره كانط وقرأ أشعاره فأعجب به وبأسلوبه في كتابة الشعر.

[3] المرجع السابق ، ص: 61 .

أخرى ليست أقل من الجمال نفسه. يقول كانط :" والآن أقول : الجميل هو رمز الخير الأخلاقي؛ ومن هذه الناحية فقط (لعلاقة طبيعية لدى كل إنسان، والتي يستطيع كل إنسان أيضاً أن يحمّلها كواجب لكل إنسان آخر) هو يُرضي ويدّعي توافق الجميع، وفي هذا تشعر النفس في الوقت نفسه بأنها ازدادت نبالة من نوع ما، وَسَمَت فوق مجرد الاستعداد للشعور باللذة بواسطة انطباعات الحس، وازدادت أيضاً تقديراً لقيمة الآخرين وفقاً لحكمة مشابهة في ملكة الحكم لديهم."[1] نفهم من هذا أن الجمال طريق نحو الفضيلة، حيث يعلمنا كيف نترفع عن بعض الاختلافات الموجودة بيننا كما يجعلنا نحترم الآخر لأنه يقاسمنا ذلك الشعور بما هو جميل. ويضيف أيضاً: "إنه **المعقول** الذي يصبو إليه الذوق، كما أظهرت لنا الفقرة السابقة، وهذا يعني ذاك الذي تتفق معه ملكاتنا المعرفية العليا نفسها، والذي في حال غيابه لا تظهر سوى تناقضات بين طبيعة كل منها والأخرى، والادعاءات التي يرفعها الذوق في وجهها"[2] في هذه الفقرة ينقلنا كانط إلى مستويات أخرى في سلم القيم، وكأنه يكشف لنا عن بعض تطلعاته، أو ربما أهمها والتي تتمثل في البعد الأخلاقي للجمال. وقد خصه بعنوان " الجمال كرمز للأخلاق" وهو يؤكد فيه بأن نزاهة حكم الذوق تتعزز وتتأكد أكثر عندما ندّعي على سبيل الافتراض بأن الجميع يشاركوننا ذلك الحكم. ولم يعد يخصنا نحن فقط وفي هذه الحالة حتى لو تبعته لذة ما فستتحول إلى لذة عامة، فضلاً عن ذلك ستدرك النفس مراتباً عليا تسمو بها وتترفع عن مطالب اللذة الحسية التي كثيراً ما تلاحقها، كما أنها تتعرف على قيمة الآخرين في تقديراتهم الجمالية وفي امتلاكهم لملكة الحكم المُميّزة والدقيقة.

ويتابع في السياق نفسه قائلاً:" وفي هذه الملكة لا ترى ملكة الحكم نفسها - كما هي الحال في الحكم التجريبي- خاضعة لسيادة غريبة، سيادة قوانين التجربة: فهي في ما يخصّ موضوعات رضا خالص، تعطي هي لذاتها القانون، مثلما يفعل العقل بالنسبة إلى ملكة الرغبة؛ وترى نفسها متعلقة سواء بسبب هذه الإمكانية

[1] كانط، المصدر السابق، ص:291 .
[2] كانط ، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الداخلية في الذات، أو بسبب الإمكانية الخارجية لطبيعة تتوافق معها، بشيء في الذات نفسها وخارجاً عنها"[1] تستقل ملكة الحكم بذاتها فهي لا ترتبط بالتجربة ولا تخضع لقوانينها، لأنها تحمل قانونها بداخلها هذا الذي يصفه كانط وصفاً مميزاً حيث يقول فيه: "شيءٌ ليس طبيعة وليس حرية أيضاً، ولكنه مع ذلك مرتبط بأساس هذه الأخيرة، أي بما هو فوق المحسوس، تجتمع فيه الملكة النظرية مع العملية على شكل مشترك وغير معروف منا إلى وحدة."[2] بالإضافة إلى قيمة الخير التي يتضمنها التوافق والانسجام مع الآخرين، وكذا مشاركتهم الإحساس بالجمال، يتميز حكم الذوق بصفة الحرية وعدم الخضوع لأية سلطة خارجية. إنه يستمد قانونه وشرعيته من ذاته، وهو يشبّهه بالقانون الأخلاقي الكامن في الذات والذي لا يعود إلى القوى الخارجية. ومثلما تتفق المخيلة مع الفهم في حكم الذوق، يتحقق الانسجام بين حرية الإرادة وذاتها وفق قوانين العقل العامة في الحكم الأخلاقي. وتأكيداً منه على أن ملكة الذوق هي حلقة وصل بين ملكة المعرفة وملكة الإرادة، يُرجع كانط قانونها إلى أساس تجتمع فيه الملكة النظرية مع العملية.

إن بلوغ الرضا والمسرّة هو الغاية التي يحققها موضوع الجمال، وهي لا تخرج عن كونها مجرد غاية خالية من كل محتوى حسي أو منفعة، وهو هاجس ظل يلازم كانط ولا يمكن إلا أن نصفه بأنه أخلاقي؛ وحتى نحن غالباً ما ننعت الأشياء الجميلة في الطبيعة أو في الفن بأوصاف ذات حمولة أخلاقية، كأن نصف الأشجار بالرائعة والألوان بأنها عفوية أو رقيقة وفي هذا دليل على أنها استهدفت بداخلنا مشاعراً مثيلة لتلك التي تثيرها فينا الأحكام الأخلاقية.

---

[1] المصدر نفسه، ص ص:291 -292 .
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: فلسفة الجمال والفن عند كانط.

أ-مفهوم الجمال في علاقته بالطبيعة:

استقرت قناعة كانط في تحليله لحكم الذوق عند نقاء هذا الحكم ونزاهته، فهو لا يتأسس على مفهوم معرفي ولا يحقق لذة حسية، وحتى غائيته بلا غاية. وتأكيداً منه على هذه النتيجة ميّز بين نوعين من الجمال حيث قال: "الجمال نوعان: جمال حر(Pulchritudo vaga) و جمال تابع (Pulchritudo adharens). والأول لا يفترض أي مفهوم لما يجب أن يكون عليه الشيء؛ والثاني يفترض مثل هذا المفهوم وكمال الشيء وفقاً له. والجمال الذي من النوع الأول يسمّى جمالاً (قائماً بذاته) لهذا الشيء أو ذاك؛ والجمال الآخر من حيث أنه يتوقف على مفهوم (جمال مشروط) يُنسب إلى أشياء تندرج تحت مفهوم هدف معيّن."[1] ويسترسل في شرح فكرته بالأمثلة فيسوق مثال الأزهار باعتبارها ذات جمال حر طبيعي، لأننا لا ندرك الصورة التي يجب أن تكون عليها الزهرة، لهذا لا يستند هذا الحكم على أي كمال من أي نوع ولا إلى غاية معينة. ويضم إلى ذلك سائر الحيوانات من طيور وأسماك، وكذا ذلك النوع من الموسيقى الذي ندعوه ارتجالاً من دون موضوع، بل وكل الموسيقى المفرغة من الكلام.

أما بخصوص النوع الثاني والموسوم بالجمال التابع أو المشروط فيعطي عنه مثال جمال الإنسان (الرجل أو المرأة أو الطفل)، وجمال البناء (الكنائس أو القصور أو الحدائق) فيفترض مسبقا الشكل الذي يجب أن يكون عليه فيكون بهذا قائماً على مفهوم أو معرفة، مما يستدعي وجود غاية تسبقه وتحدد الكيفية التي يكون عليها. إن الحكم في هذا الجمال المشروط أقل نزاهة منه في الجمال الحر، لكن يمكن أن يكون خالصاً بالنسبة للشخص الذي لا يملك أية فكرة أو مفهوم عن ما يشاهده. بخلاف

[1] المصدر السابق، ص ص: 133 -134.

موضوعات الجمال الحر حين نتأملها تتحرر ملكاتنا كلياً من الزامات الفكر العلمي والعملي.[1]

إن مثل هذا التمييز الذي وضعه كانط بين الجمال الحر والجمال التابع، إنما من أجل التفرقة بين الأحكام الخالصة للذوق وتلك التي وإن ارتبطت بالذوق، إلا أنها غير خالصة أو نزيهة، فحكمنا على الكنيسة مثلاً بأنها جميلة، معناه أننا نملك فكرة مسبقة على الشكل الذي يجب أن تكون عليه الكنيسة وهذا ليس حكماً خالصاً، لأنه يحد من حرية المخيلة أو اللعبة الحرة لها. في مقابل ذلك الجمال الحر الذي نجده في الازهار البرية وفي أشكال الصخور الطبيعية، لا نملك عنه أية فكرة ولا نرجو من وراءه غاية. وبصفة أدق إن وظيفة الشيء أو الغاية التي وُجد لأجلها (الوظيفة النفعية) والتي تمثل شرط وجوده (وظيفة الكنيسة أنها مكان للعبادة)، هي التي تحدد الصورة التي يجب أن يكون عليها وإلا فلا معنى لوجوده. في حين أن الجمال الحر يستغني عن هذا الشرط ومع ذلك يبقى موجوداً وقائماً بذاته.

ومثل هذه التفرقة قد وُجدت قبلاً عند هاتشسون (Francis Hutcheson) عندما ميّز الجمال الأصيل عن المقارن، مطلق أو نسبي؛ بالمطلق هو ذلك الذي ندركه في الأشياء من دون أن نقارنه بشيء، بل هو مثال يُحاكى كالجمال الطبيعي مثلاً. أما المقارن فهو الذي نجده في الموضوعات ويكون محاكاة لشيء آخر. بمعنى أن مثل هذا الجمال يحتاج إلى الفهم والمعرفة والتفكير، فلا ندرك جمال أي آلة أو اختراع ما لم نعرف طريقة استخدامها أو الغاية التي وُجدت لأجلها.

ما الذي يريده كانط من هذا ؟ لماذا حصر كانط الجمال الخالص في ما أسماه بالجمال الحر والمنزه عن كل منفعة؟ إن الوحدة التي ندركها في الجمال الحر للطبيعة -حسب تعبير كانط- نتحصل عليها نقية مجردة من كل ميل أو مصلحة ولا

[1] الصبّاغ، رمضان، المرجع السابق، ص: 32 .

تقيدها غاية، أصلها ومنبتها هو الذات كوجود غائي؛ فتجربتنا الجمالية هي التي تجعلنا نرى موضوعات الجمال كغاية في ذاتها. ومن ناحية أخرى توصلنا إلى الإحساس بلا غائية الطبيعة في الآن نفسه.[1] لقد عزل كانط بطرحه هذا الجمال عن الحياة الاجتماعية للإنسان، وجعله يبدو مستقلاً عن الأغراض والمنافع وكافة الانشغالات البشرية. لا بل اشترط على أن يتخلص موضوع الجميل من كل غرض يمكن أن يكون علة وجوده، ويقصد بها الغاية. ويؤكد على خلو هذا الحكم من أي تصور مسبق للجميل قد يجعله مشروطاً، إنه قول بالجمال المجرد المتعلق بموضوعات لا تحمل معاني ولا دلالات ولا يمكن تصورها إلا لحظة مشاهدتها. وقد عبر الأستاذ عبد الرحمن بدوي عن ذلك قائلاً: " لا توجد قاعدة موضوعية يحدد بها الذوق ما هو جميل استناداً إلى تصور، لأن كل حكم صادر عن هذا المصدر هو حكم جمالي، أي أن مبدأه المحدد هو شعور الذات، لا تصور الموضوع. ومن العبث البحث عن مبدأ للذوق يوضح بواسطة تصورات معينة المعيار الكلي للجميل، لأن ما نبحث عنه نحن حينئذ أمر مستحيل ومتناقض في ذاته."[2]

يبدو من خلال ما سبق أن كانط يريد أن يصل إلى هدف يُخرج الجمال من جملة المحددات الثقافية التي أحاطت به في عصره، كالسياسة والأخلاق وكذا المنفعة، وهو الوضع الدي حوّل الفن إلى مجرد وسيلة في يد سلطة السياسة والمجتمع، خاصة الطبقة البورجوازية التي تحولت إلى سلطة رجعية تستثمر الفنون والآداب لخدمتها. لهذا الغرض عمل الفيلسوف على تخليص الجمال الحر من هذه الإكراهات، وربطه بالذات فقط، في حين ترك الجمال التابع تحت وطأتها.

ولكن إذا كان الجمال عند كانط لا يرتبط بمضمون ولا يسبقه تصور أو مفهوم، فهو بهذا يتوقف فقط على الشكل ومدى تأثيره في الذات. وفي هذه الحالة يغيّب المعنى عن الجميل وتزول بذلك وحدة الشكل مع المضمون، بينما لا يمكن –

---

[1] الصباغ رمضان، المرجع السابق، ص: 34 .
[2] بدوي، عبد الرحمن، إيمانويل كانط ، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات ، الكويت، 1979 .ص: 342 .

على الأقل من الناحية الواقعية- أن نكتفي فقط بمشاهدة شكل الشيء دون التطلع إلى معناه، أو بالأحرى أننا نستمتع بالجميل عندما يشدّنا شكله ويستبد بأنفسنا من جهة، وحين إدراكنا لمضمونه من جهة أخرى.

ب-الفن ومفهوم العبقرية عند كانط:

في تصوره للجمال الخالص تبين لنا أن كانط قد نأى به بعيداً عن المنافع والغايات، وحرره من كل العلاقات إلا علاقته مع الذات. وفي سياق آخر يضع مقاربة بينه وبين الطبيعة، حيث تظهر هذه الأخيرة ذات دلالة مهمة عنده خاصة في حديثه عن مفهوم الجلال والجليل الذي تجسده الطبيعة في ظواهرها العنيفة، وفي رهبة الصخور الضخمة، والشلالات العالية الارتفاع. وهي حالة من الفزع يفسرها كانط بأنها شعور بالضيق يكتنف النفس عند عدم كفاية المخيلة في استيعاب وتقدير تلك العظمة.

إن التقاء الجمال بالطبيعة سينقلنا إلى الحديث عن الفن، ذلك أن محاكاة الطبيعة، أو طبيعية الفن - حتى لا يتجه المعنى إلى مفهوم التقليد- تجعله فناً حقيقياً. يقول كانط:" يجب أن نعي أمام ناتج الفن الجميل أنه فن وليس طبيعة؛ ولكن مع ذلك يجب أن تظهر الغائية في شكل الناتج نفسه متحررة من كل إكراه القواعد الاعتباطية، كما لو كان ناتجاً عن الطبيعة من دون سواها. وعلى أساس هذا الشعور بالحرية في لعبة ملكات المعرفة لدينا، الذي لا بد أن يكون غائياً في آن معاً، تقوم تلك اللذة التي هي وحدها قابلة بوجه عام لأن تُبلّغ، من دون أن تكون مع ذلك مؤسَّسة على مفاهيم."[1] يرفض الفيلسوف هنا أي محاولة لمطابقة الفن مع الطبيعة باعتبارهما مختلفين من حيث المصدر، لكن لكل منهما بعداً غائياً خاصا به شريطة أن يخلو ذلك من المفاهيم (المعرفة)، ثم يتابع قائلاً: "لقد كانت الطبيعة جميلة حينما ظهرت في الحال كفنّ؛ ولا نستطيع وصف الفن بالجميل إلا ونحن نعي أنه فن

[1] كانط، المصدر السابق، ص ص:230 -231 .

ويظهر لنا مع ذلك وكأنه طبيعة."[1] يحاول كانط هنا أن يفرق بين الفن والطبيعة باعتبار أن الفن ناتجه عمل، وناتج الطبيعة فعل خارج الطبيعة وهو إلهي. أما العمل الناتج عن الفن فمصدره الإرادة والحرية الإنسانية، نعم، في الفن تعبر الطبيعة الإنسانية عن ذاتها. إن الفن بالنسبة لنا كتمثل أو كانعكاس للطبيعة الخارجية في مخيلة الإنسان، أو حسب تعبير بيراس Jean Pérès وهو أحد الباحثين في الجمال والفن: "نستطيع أن نقول أنه في الفن يُعطى لنا الواقع في وحدته، وكأنه طبيعة ثانية أين يتحد الإنسان مع العالم الموضوعي بشكل حميمي."[2] وهذا نفس ما ذهب إليه كانط من أن الفن يحقق وحدة الوجود مع الوعي، والفعل مع التأمل، إنه الطبيعة كما يراها الإنسان وفي نفس الوقت يعيد إنتاجها، أو الواقع المُفَكَّر من قِبله والذي صاغه بإحساس وحدس، إنه الموضوعي (l'objectif) الذي صار وتحول إلى ذاتي (subjectif).[3]

ومع هذا يحرص كانط على التمييز بين ما هو طبيعي وما هو عمل فني، لذلك يشترط على الفنان أن يكون ضليعاً في تحقيق معادلة مقاربة الطبيعة دون نسخها،" ولهذا فإن الغائية في نتاج الفن الجميل، وإن كانت مقصودة، فإنه ينبغي ألاّ تبدو كذلك. أعني أنه يجب أن يتخذ الفن مظهر الطبيعة، على الرغم من أننا على وعي بأننا إزاء عمل فني. ونتاج الفن يظهر كما لو كان من نتاج الطبيعة إذا كنا نجد فيه الدقة في الاتفاق على القواعد التي وِفقاً لها يمكن أن يكون ما ينبغي أن يكون. لكن من دون إسفاف في الدقة ومن دون أن يظهر من خلالها شكل المدرسة."[4] ما طبيعة القاعدة التي يتحدث عنها كانط؟ وهل هناك قاعدة في الفن؟ من الواضح أن ما يعنيه الفيلسوف بالقاعدة لا يعني الأسس والمبادئ التي يلتزم بها الفنان قبل مباشرة عمله الفني، وإلا في هذه الحالة سيتناقض مع ما جاء في تصوره للجمال بأنه يخلو من التنظير المسبق والمفاهيم؟ بل هو يقصد أمراً آخر؛ إنه العبقرية (le Génie) والتي

---

[1] نفسه، الصفحة نفسها.

[2] Jean Pérès: L'art et le réel, essai de métaphysique fondée sur l'esthétique, édition Félix Alcan, Paris, 1898, p:67.

[3] Ibidem.

[4] كانط ، المصدر نفسه ، ص: 231 .

يعرفها كالتالي: " العبقرية هي الموهبة (موهبة طبيعية) التي تعطي القاعدة للفن. ولما كانت الموهبة بوصفها قوة مبدعة فطرية في الفنان، تنتسب إلى الطبيعة، فيمكن أن نعبّر أيضا بالقول: إن العبقرية هي الاستعداد في النفس الذي بواسطته تعطي الطبيعة القاعدة للفن."[1] في هذا القول مستويين من التحديد: أما الأول خاص بالعبقرية كاستعداد أو وجود بالقوة، طبيعي يحتكم عليه الفنان ليبدع فناً جميلاً. وأما الثاني فينفي عن عملية الإبداع قيامها على القواعد والقوانين التي بموجبها يحقق العمل الفني نجاحه. ويكتفي بالقول بأنها هي التي تمنح قاعدة للفن، بمعنى أنها المبرر الوحيد الذي يفسر تلك القدرة الإبداعية عند الفنان، وبلغة كانطية هي القوة الطبيعية -والتي لا يتلقاها الإنسان بالاكتساب والتعلم- التي تجعل العمل الفني الإبداعي ممكناً.

إن مفهوم العبقرية الذي استحدثه الفيلسوف إنما جاء من أجل تفسير احترافية الفن الجميل والناجح، فهو ما زال حريصاً على خلو هذا النوع من الأعمال الإنسانية من كل أشكال التنظير أو البناء البرهاني أو حتى المفاهيم، فوجد في العبقرية مبرره الأنسب. ويمكن أن نستخلص من تعريفه هذا وحسب تحليله أن العبقرية هي: 1 - هبة طبيعية تعمل على إبداع الأعمال التي لا تملك قاعدة تحددها، كما أنها أصيلة في الفنان وليست محصلة تعلم واكتساب. 2 – تتنافى العبقرية مع التقليد فهي لا تحاكي الطبيعة أو تعيد نسخها، بل هي تبدع أشكالاً يمكن أن تكون نماذجاً يتبعها الناس. 3 – إن الخاصيتين السابقتين تُفضيان إلى القول بأن الفنان الذي يملك هذه الموهبة لا يستطيع هو نفسه شرح وتفسير ما توصل إليه وأنتجه، ولا يدرك تماماً كيف توصل إلى ذلك الإبداع وبأي الطرق، وبالتالي لا يستطيع نقلها وتعليمها للآخرين. لهذا الغرض يعيد كانط تحديد لفظة عبقرية بإرجاعها إلى الأصل اللاتيني (Génie) تعني (Genius) أي "الروح المعطاة للإنسان عند ميلاده لحمايته وتوجيهه، والتي هي مصدر الإلهام الذي تصدر عنه تلك الأفكار

[1] نفسه ، ص: 232 .

الأصيلة"[1]. إن قوله بانتفاء إمكانية تفسير حالة الإبداع الناجم عن العبقرية بطريقة علمية، يعني أن الفن الجميل عند كانط تحكمه اللاعقلانية واللاعلمية.

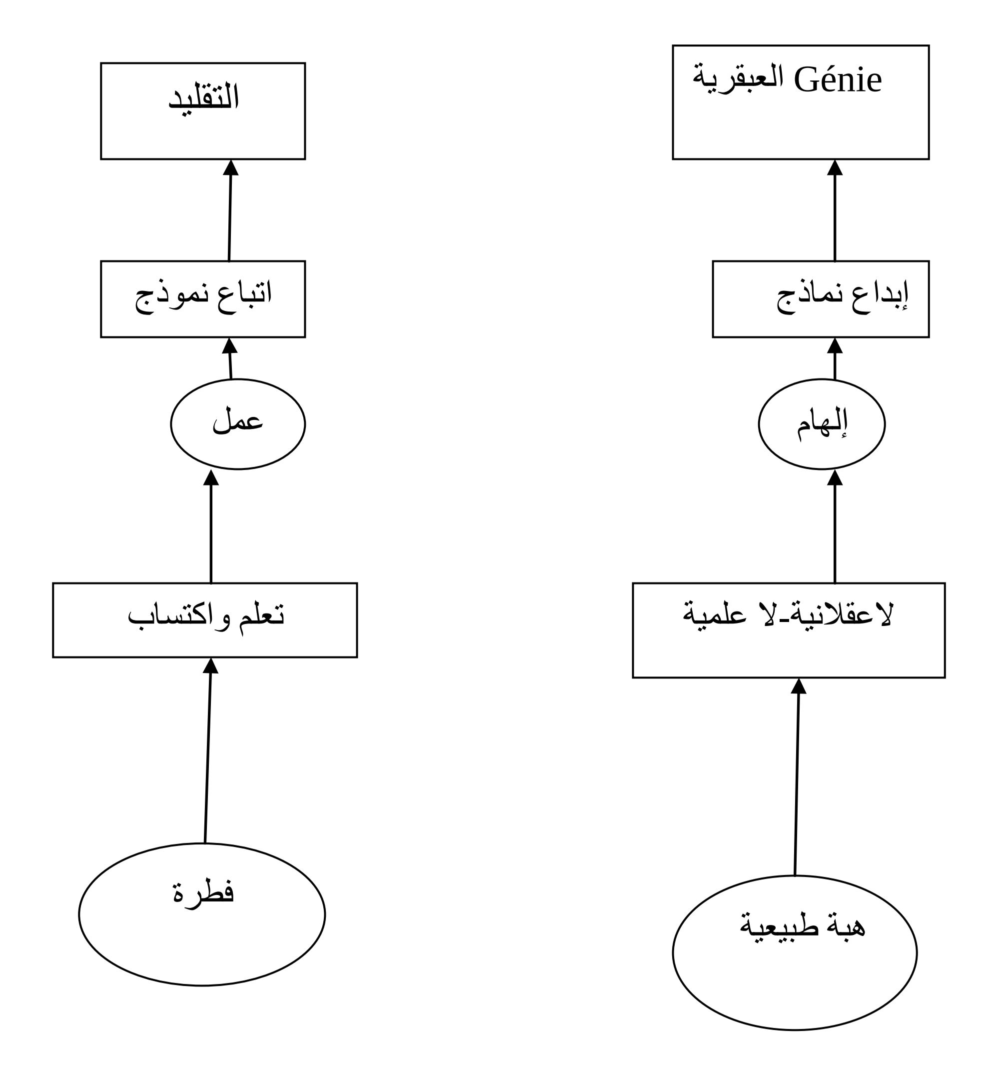
إن هذه الرؤية الكانطية التي أفرغت العمل الإبداعي من العقلانية والمنطق، كانت سبباً في عدة انتقادات وُجهت له من قِبل العقلانيين الذين رأوا فيها نقطة ضعف في فلسفته الجمالية. بينما اتخذها الرومانسيون كذريعة لإضفاء اللمسة الصوفية على فلسفته، وفي الحقيقة أن كانط لم يشأ أن تتجه فلسفته نحو التصوف؛ وإنما أراد أن يُخضع الفن لملكة الذوق التي كثيراً ما اعتبرها النقاد عائقاً يحول دون موضوعية الحكم الجمالي. وعلى كلٍ لا يمكن أن يُدرس أي علم بمنهج خارج عنه، والذوق هو ملكة الإحساس التي لابد منها في مجال الحكم على الآثار الفنية والتي تحتاج دوماً للمتابعة والمِران حتى تقوى وتصبح قادرة على إصدار الأحكام الموضوعية.[2] وليس الفن علماً حتى يخضع لقواعد أو قوانين من شأنها الحد من حريته ولا ضبط لحظات الفرار فيه.

---

[1] كانط، المصدر نفسه ، ص: 233 .

[2] العشماوي ، محمد زكي ، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ط) ، بيروت ، 1980 ، ص: 143 .

تخطيط المقارنة بين العبقرية والتقليد



-الشكل04-

ج- الشعور وملكة الحكم الجمالي:

اكتسب البحث الجمالي أهمية بالغة خاصة في العصر الحديث، وذلك عندما أصبح يُسمى بعلم الجمال. ولفظة "علم" توحي بالبحث في القوانين والقواعد التي يُبنى بموجبها الفكر الجمالي. وعموماً لم تضع فلسفات الجمال قواعداً خاصة بذلك، بل إنها اتجهت وجهتين: الأولى نظرية اهتمت بالمستوى المفاهيمي كالذوق والجميل والجليل،...والثانية عملية تستهدف من خلالها دراسة الأعمال الفنية وتقييمها، وكذلك تتبع كرونولوجيا الفن عبر العصور ورصد تحولاته. وهذا ما يجعلنا نتساءل عن غاية كانط من دراسة الجمال وقد كان مثقلاً بالبحث في المعرفة والاخلاق؟

كتب كانط في تصدير الطبعة الأولى لعام 1790 قائلاً:" والسؤال الآن هو: هل لملكة الحكم – وهي حلقة وسط بين الفهم والعقل في نظام ملكات المعرفة فينا- مبادئ قبلية خاصة بها؟ هل هي مبادئ مكوّنة أم منظِّمة فقط (وهي بالتالي لا تُظهر حقلاً خاصاً بها)؟ وهل هي التي تصدر قبلياً القاعدة للشعور باللذة والألم، كونها الحلقة الوسط بين ملكة المعرفة وملكة الرغبة (على غرار ما يفرضه الفهم على الأولى والعقل على الثانية من قوانين قبلية) ؟"[1] لقد انشغل كانط في نقديه السابقين بالبحث الترانسندنتالي، أي الكشف عن المبادئ القبلية للفهم والعقل معاً، وها هو ذا من خلال هذا النص يبحث عن ما إذا كان لملكة الحكم وهي تتوسط الملكتين السابقتين، مبادئ قبلية تخصها؟

ويضع لحل هذه الإشكالية بعض الافتراضات، كأن تُستخدم في الميتافيزيقا وهي الفلسفة المحضة فيجد أنها لا تتناسب معها لاختلاف طبيعتيهما. ثم يذهب إلى ملكة الفهم ليتبين له أنه لا يمكن أن تشتق مبادئ من الفهم، لأن هذا الأخير يقتضي معرفة بالشيء قبل الحكم عليه. وهذا ما يتعارض وطبيعتها بالخصوص إذا كنا بصدد تحديد تلك المبادئ لملكة الحكم الجمالي سواء في الطبيعة أو في الفن. وقد

[1] كانط ، المصدر السابق، ص ص: 62-63 .

تبين لنا أن هذه الملكة ستكفي نفسها بنفسها؛ بمعنى أن مبادئها لا تأتيها من خارجها، بل من ذاتها فحسب. " إن ملكة الحكم بعامة هي ملكة التفكير بالخاص من حيث هو متضمَّن في العام. فإذا كان العام (القاعدة، المبدأ، القانون) معطى، كانت ملكة الحكم التي تُدرج الخاص تحته (حتى حينما تعطي قبلياً، كونها ملكة حكم ترانسندنتالية، الشروط التي بموجبها وحدها يمكن أن تُدرج تحت ذلك العام) هي المعيِّنة. أما إذا كان الخاص هو وحده المعطى وكان عليها هي أن تجد العام، فعندئذ تكون ملكة الحكم مفكِّرة لا غير."[1] إذاً ملكة الحكم نوعان: المعيِّنة هي التي تعين الخاص تحت العام المعطى، أما المفكرة فمهمتها تحديد العام حسب الخاص الذي أُعطي لها. وهي التي تبحث لها عن مبادئ أولية، وقد بيّنّا تعذر استنادها إلى المبدأ المنطقي لأنه يقتضي معرفة بالموضوع عن طريق المفاهيم. إن الإستطيقا المتعالية لملكة الحكم لا تستوعب إلا الأحكام الجمالية المحضة دون غيرها، فلا يمكن أن نأخذ الأمثلة من الموضوعات الجميلة أو الجليلة في الطبيعة التي تفترض مفهوم الغاية لتكون غائية في حد ذاتها. بمعنى آخر الحكم الجمالي الخالص لا يكون في علاقة مع الموضوع، بل مع الذات فحسب،[2] فحضور الموضوع في الحكم قد يوجهنا إلى معرفته وتحديده وهذا يغيب لحظة الشعور بالجمال، لهذا يقول برانكل Brankel معلقاً: " إن غياب الموضوع في الحكم الجمالي يفسر لنا على الأقل انعدام المفهوم المحدد له."[3] وقد سبق وأن تعرضنا في ما سبق من أن الحكم الجمالي لا يستدعي وجود الموضوع، ويكفي أن نتمثله من خلال المخيلة ليبعث في النفس شعوراً بالرضى. إن لحظة الانسجام والتوافق هذه تتبع الحكم الجمالي، ذلك أنه علتها وشرط وجودها؛ بمعنى أن نحكم هو الذي يشعرنا بالارتياح والملاءمة، وما هي إلا اتفاق ولعب حر بين عمل المخيلة وقوانين الفهم.

[1] نفسه، ص: 77 .

[2] Brankel Jurgen, Op.Cit,p:69.
[3] Ibid ,p: 70.

بناءً على ما سبق من مفاهيم ومسائل بخصوص طبيعة الحكم الجمالي عند كانط، يمكننا أن نستخلص جملة من النتائج الإجرائية والتي تبدو ظاهرياً متعارضة، باعتبار أن مشروع النقد الكانطي لم تكتمل لنا معالمه في غياب الفلسفة الأخلاقية:

1 – يكون الجمال أصيلا عندما يقارب الطبيعة، لكن هذا لا يعني أن يحاكي الفن الطبيعة.

2 –علاقة الفن بالعبقرية، كلما كان في الفن إبداع عبقري كان جديدا وابتكاريا.

3 - فصل الجمال عن الأخلاق ومع ذلك يقول بوجود الواجب الذي بموجبه نصل إلى الحس العام المشترك. إلى إعادة ترتيب الأفكار والتصورات في كل الحقول المعرفية.

4 – أراد من فلسفة الجمال علما كباقي العلوم الأخرى، تقوم على قواعد وقوانين دقيقة تضبطها.

5 – أعاد للذات اعتبارها في بناء المعارف وفي صياغة الاحكام وإصدارها.

الفصل الثالث: الحكم الأخلاقي

المبحث الأول: طبيعة الأخلاق عند كانط

أ-القيم بين الدين والأخلاق

ب-الأخلاق ونظرية الواجب

ج- ميتافيزيقا الأخلاق

المبحث الثاني: ماهية الحكم الأخلاقي.

أ-الجدلية والمعيارية وإشكالية القيمة.

ب-الذات المشرّعة وإشكالية إنتاج القيمة.

المبحث الثالث: المنطوق واللامنطوق في نظرية كانط الأخلاقية.

أ-الأخلاق كمجال لما يمكن التفكير فيه.

ب-تحرير الأخلاق من العفوية الإنسانية.

ج-البحث الأخلاقي طريق نحو نقد العقل العملي.

توطئة:

حرص كانط على البحث عن حقول جديدة يمكن للعقل أن يعمل فيها، وأن يكشف عن مواطن جديدة تسكنه. وما هي في الحقيقة إلا ملكات يحتكم عليها يتم توظيفها في مستويات مختلفة. عندما نأتي إلى الأخلاق ذلك المجال الذي شغل الفلاسفة منذ سقراط، فأفلاطون وأرسطو مرورا بالعصور الوسطى، إلى العصر الحديث حيث انفرد كانط ببحثه الأخلاقي الذي انبثقت عنه جملة من الإشكاليات وكذلك المفاهيم.

لقد حظيت الأخلاق عند كانط بمنزلة مهمة، حيث خصّها بالدراسة والأبحاث. كما كشف عن جملة من العلاقات التي تدخل فيها مع مفاهيم أخرى، كالحرية، العقل، الواجب، الدين،... ويكفينا هنا في هذا المقام أن نذكّر بأن الحضور الأخلاقي لدى كانط ، يجعلنا نشعر بأن كل ما قاله في المعرفة ما هو إلا مقدمة أو تمهيداً لبحثه في الأخلاق، وأن نظريته في المعرفة مجرد وسيلة يستخدمها لبلوغ غايات أخلاقية ودينية. كما لا يمكن أن نتنكر لموقفه من العقل النظري الذي اعترف بحدود يجب أن يقف عندها؛ لتبدأ مهمة العقل العملي. هذا الذي نظر إليه باعتباره أكثر نضجاً من العقل النظري، لأنه يحدد الإنسان ككائن أخلاقي أولاً وأخيراً.

ما الخصوصية التي انفردت بها المقاربة الكانطية للأخلاق؟ هل وظف رؤيته النقدية داخل المنظومة الأخلاقية؟ كيف تعامل بحسّه النقدي مع جملة القيم الأخلاقية؟

هل تأثر بالمواقف السابقة، أم تُراه تجاوزها وآمن بقناعات جديدة؟ ما المرجعية التي حددت وجهته الأخلاقية؟ أخيراً ما الجديد الذي أضافه كانط في الفلسفة العملية عموماً وفلسفة الأخلاق بصفة خاصة؟ وما الأبعاد التي ترمي إليها فلسفة الأخلاق الكانطية؟

المبحث الأول: طبيعة الأخلاق عند كانط.

أ-القيم بين الدين والأخلاق:

عندما نتساءل عن مفهوم القيمة نجد سؤالاً آخر يفرض نفسه بإلحاح، والذي يتعلق بمصدرها. إنها حكم إنساني يصدر عند إدراكنا للحقيقة التي تختفي وراء الشيء، فتجعله مقبولا أو مرغوباً. وهي تُطلق على جميع أنواع الحق والصواب والالتزام، وعلى الفضيلة والجمال والصدق، كما تُستخدم للوقوف على حدود الأفعال إذا كانت سلبية أو إيجابية؛ فنصف الفعل بأنه خير لأنه إيجابي ونقول عنه شراً باعتباره سلبياً.[1]

يتجه بنا الحديث عن القيمة إلى الحقول التي يمكن أن يطالها هذا المفهوم، حيث نجده في مجالات كالجمال والسياسة والأخلاق طبعاً. ولابد من الإشارة هنا إلى ما تباين من المواقف بين الفلاسفة بخصوصه؛ فلا نقف على تعريف أو تفسير إلا ونجد خلفه طبيعة مختلفة في تناول مفهوم القيمة، عند ذلك المذهب تختلف عنها لدى غيره. وعموما ودون أن نتوغل في جملة التحديدات المعجمية والاصطلاحات، نتفق بشكل إجرائي على أن قيمة الشيء هي جملة الصفات والخصائص التي تجعله يستحق التقدير؛ وهنا يتراوح هذا التقدير بين القليل والكثير، فإذا كان يستحق التقدير لذاته كالخير والحق والجمال كانت قيمته مطلقة، أما إن كان تقديره لغاية معينة أو غرض، كالكتب والمخطوطات وغيرها فقيمته مضافة له وليست جوهرية في ذاته.[2]

لقد تم ربط القيمة – في الحدود الضيقة لاستخدامها - بمعنى الخيّر أو المرغوب فيه وأحيانا الثمين. وهذا ما تم التعامل به معها منذ أفلاطون إلى باقي الفلاسفة، حتى عند النفعيين الذين اعتبروها تتضمن الفائدة أو المنفعة؛ لم يخرج

---

[1] محمد علي أبو ريان ، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004 ، ص: 77 .

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979 ، ص: 212 .

تصورهم لها عن كونها تثمين وتقدير للشيء بالنظر إلى فائدته. من المتعارف عليه أن هذا المفهوم كان مُتداولاً في البداية على مستوى المجال الاقتصادي، حيث كانت تخضع في حسابها لمعايير دقيقة. لكن مع الفلاسفة تغير الأمر حيث صارت تمثّل المبدأ الثابت الذي لا يتغير، وذلك لأنها ارتبطت بالأخلاق.[1] وإذا ما توقفنا عند اللحظة اليونانية نجد توحيدا وأحيانا تطابقا بين القيم والخير؛ فمثلا عند أفلاطون كان الجمال يعبر عن ما هو أخلاقي حيث يُبنى الحكم الجمالي على أسس أخلاقية؛ فربط بين الانسجام والتناغم وبين الخير.[2] وحتى في تقييمه للجمال يعتمد المعايير الأخلاقية، وهذا ما يبرر تلك المنزلة التي يحظى بها مثال الخير في أعلى قمة المثل الافلاطونية. وقد وجد هذا الموقف من يؤيده من الفلاسفة الذين لحقوا بأفلاطون؛ مثل أفلوطين (Plotin) وعند اللاهوتيين، كما تبين لنا في الفصل السابق أن كانط أيضا ربط بينهما عندما اعتبر أن الجمال كرمز للأخلاق، لكنه وضح لاحقا فارق نزاهة الجمال عن المصلحة بينما يرتبط الخير الأخلاقي بمصلحة تأتي بعد الحكم وليس قبله.[3]

إن محاولة ربط القيم ببعضها كقيمة الجمال بالخير مثلاً، يبرره النمط الشمولي لها، فالقيمة المطلقة هي خير مطلق من جهة وجمال مطلق من جهة أخرى، وبما أنها خير في ذاته فهي جمال أيضًا.[4] لهذا الغرض تم استدراج مفهوم القيمة المطلقة إلى نوع من الجدل بين من يرجعها إلى الدين، وبين من يؤسسها في المنظومة الأخلاقية. ولن نبالغ إذا اعتبرنا أن مثل هذا الجدل سيتغذى – وهذا ما حدث بالفعل- بشكل كبير وفق عاملين؛ أولهما هو طبيعة القيمة نفسها التي نجدها لا تقف على دلالة معينة مما يخوّل لها إمكانية الاستحواذ على المعنى الأشمل، والثاني هو الخصوصية التي تميّز كل من الدين والأخلاق باعتبارهما يحتكمان على سلطة التشريع والإلزام. كما أن حضور هاتين المنظومتين في حياة الإنسان

[1] محمد علي أبو ريان، المرجع السابق، ص: 76.
[2] رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1 ، مصر، 1998 ، ص: 47 .
[3] أنظر بهذا الشأن: إيمانويل كانط ، "نقد ملكة الحكم" ص:288 .
[4] سامي خرطبيل ، الوجود والقيمة ، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 ، بيروت، 1980 ، ص: 153 .

يجعل من بلوغ الكمال مطمحًا يكاد يكون ملحًا عنده، فهو يطلب الكمال ويطلب الأفضل، رغم طمأنة الأديان له وحتى الفلسفات بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة*. لكن مع كل تلك المعطيات، فهو يتطلع إلى الأكمل؛ إلى القيمة المطلقة التي تسكن ذهنه ويحاول مطاردتها، وعندما يفتقدها أو بالأحرى تبدو له بعيدة المنال، يكتفي بالبدائل إنها القيم المناسبة للواقع أي واقعه، بمعنى آخر أن لكل ظرف قيمه الخاصة[1].

في هذا التعارض بين الرغبة والإمكان، بين البحث عن الدروب الآمنة في الحياة من جهة، وإمكانية الإنسان المحدودة من جهة أخرى، يتراءى الحل في سؤال عن الكيفية التي يمكن للإنسان أن يتعامل بها مع تلك التحولات التي ترتبت عن الثورة العلمية من سلب للذات الإنسانية؟ بمعنى ما الموقف الذي عليه أن يتخذه إزاء هذا العالم الذي تتجاذبه الثورات على الميتافيزيقا، وعلى الدين،...؟ وبالموازاة مع هذه الأسئلة أظهر الإنسان إجابات أراد من خلالها أن يؤكد على تمسكه ببعده المتطلع دائمًا إلى الكمال. وحتى وإن تباينت المواقف من طبيعة القيم، إلا أن الحاجة إلى بحث الموضوع في حد ذاته كانت أهم من الاتفاق حوله، وحسبُ الإنسان آنذاك أن يبعث مثل هذا المفهوم بعد تغييبه. فإذا كانت القيمة قد اتخذت صبغة دينية في العصور الوسطى، وتحديدًا مع توما الإكويني عندما وحّد بين القيمة العليا والعلة الأولى (الرّب) باعتباره الخير الأزلي[2]. فإن ربط القيمة بالدين يجعل منها وسيلة في سبيل بلوغ رضى الله والتقرب منه، لذلك رفض بعض الفلاسفة هذه التبعية ورغبة منهم في تحرير القيم من السلطة الدينية، أرجعوها إلى الأخلاق وقد تصدّر كانط هذا الموقف.

---

* هذا ما دعى له الفيلسوف الألماني ليبنز (Gottfried Wilhelm)Leibniz (1646 -1716) في تحليله لميتافيزيقا الوجود وعلاقة هذا العالم بالشر، مؤكدًا على أن كل ما نراه من آلام وشرور في عالمنا يعد ضرورة تقتضيها حياتنا فيه، ومع ذلك يبقى هذا العالم من أفضل العوالم الممكنة. انظر: ليبنز ، المونادولوجيا، تر: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1955 .

[1] سامي خرطبيل ، المرجع السابق، ص: 155 .

[2] صلاح قنصوة ، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987 ، ص: 16 .

نستطيع القول بصفة افتراضية أنه مع كانط قد نجد للقيمة حمولة جديدة، تستدعيها تلك القناعة التي ينطلق منها دائمًا ونعني بها نزاهة واستقلالية العقل الإنساني. والذي يُرجع له كل المبادئ، كما أنه رفض موقف التجريبيين من مسألة الخير الذي اعتبروه قيمة موضوعية، أي خارج الذات التي تدركه مؤكدًا على أن الكيفيات الثانوية مثل الذوق واللون والصوت تقوم على الذات المدركة، فما بالك بالكيفيات الثالثية* التي لا يمكن أن نجدها إلا في الوجدان، عندما نخلع على الشيء أو الموضوع مدى تقديرنا له. يقول كانط :" فكل عنصر تجريبي لا يكون فقط غير صالح لأن يكون ملحقا بمبدأ الأخلاقية، ولكن أيضا وفي أعلى درجة يضر بنقاء الأخلاق. فالقيمة الخالصة في هذا الصدد للإرادة الخيرة خيرًا مطلقا، وهي قيمة أسمى من كل قيمة بما لا يُقارن، تتلخص بدقة في ما يلي : وهو أن مبدأ الفعل مستقل عن جميع المؤثرات التي تمارسها مبادئ عرضية، وهي المبادئ الوحيدة التي يمكن أن تزودنا بها التجربة."[1]

تعتلي الأخلاق مرتبة راقية عنده، فهي منزهة عن كل ما هو حسي أو عرضي بحجة أنه لا يمكن أن ننسب ما هو مطلق إلى النسبي والمتغير، وإلا سينتج عن ذلك ما يلي: "وإزاء هذا الضعف أو حتى هذه الطريقة المنحطة في النظر التي تجعل المرء يبحث عن المبدأ الأخلاقي بين الدوافع والقوانين التجريبية، لا يكاد الإنسان يُلقي بالًا للتحذيرات، إذ يركن العقل مُجهدًا إلى هذه الوسادة تراوده في حلمه أوهام عذاب، ويستبدل بالأخلاقية مسخًا مُلّفًا من التوافق المصطنع بين أعضاء من أصل مختلف."[2] من جديد يترفع كانط عن التجربة، وإمكانية رد القيمة لها ويكفي أن نصفها بالمطلقة حتى تتنصل من كل ما هو نسبي متغير، ومن جهة أخرى يضفي على الذات صفة إبداع القيم، أو بمعنى أدق القدرة على التشريع باعتبارها تحمل بين جنباتها القانون الأخلاقي؛ مصدر كل القيم.

---

* مفهوم الكيفيات الثالثية ابتكره سانتيانا Santayana ويعني به الخصائص التي يمنحها العقل للموضوعات، ويقابلها الكيفيات الأولية والثانوية التي تتضمنها الموضوعات نفسها. نقلاً عن: صلاح قنصوة، المرجع السابق، ص: 13 .

[1] إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي اسماعيل حسن ومحمد فتحي الشنيطي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991 ،ص:276 .

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تتحرر القيمة- وتأكيداً على ما افترضناه آنفاً- عنده أيضًا من كل مصلحة أو منفعة ولا تفرضها الظروف، إنها قيمة في ذاتها "فالقيمة الأخلاقية للفعل لا توجد في النتيجة التي تنتظرها منه، كما لا توجد في مبدأ ما لفعل يحتاج لاستعارة دافعه من هذه النتيجة المرتقبة. ذلك لأن هذه المعلومات يمكن أن تَنتج أيضا في علل أخرى، فليس ثمة حاجة لإرادة كائن عاقل لأجل ذلك."[1]

إنها إضافة جديدة يلحقها كانط بهذا المفهوم إذ لا يكتفي فقط بتحريرها من الخلفية الدينية وكذلك من الأصول التجريبية، بل يجعل منها كيانًا مستقلا بذاته لا يدين إلى أية غاية أو مصلحة تجعلها ممكنة الوجود، وفي انعدامها تغيب تلك القيمة وتنعدم. وقد ذهب بعيدا في تأكيد ذلك إد أنه يميز بين الثمن كقيمة للتبادل التجاري، وبين المكانة التي لا تُنسب إلا للكائنات العاقلة.[2] وقد كتب في " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" قائلاً: " إن ما يرتبط بالميول والاحتياجات العامة للإنسان، فإن له ثمناً تجاريا وأيضا ما يتصل بذوق دون أن تفترض حاجة، أي ما يتصل بالإشباع الذي يقتضينا إياه عبث لا هدف له من ملكاتنا العقلية، لهذا ثمن من الشعور، ولكن ما يشكل الشرط الذي يمكنه وحده أن يجعل شيئا ما غاية في ذاته، هذا ليس له فقط قيمة نسبية أعني ثمنًا، ولكن قيمة باطنية أعني كبرياء (مكانة Würde)."[3] تكثر وسائل الإنسان في الحياة وهي بذلك متغيرة لأنها مشروطة بالغايات التي تهدف إليها، لذلك يمكن تعويضها بما يساويها أما الغايات فقيمتها في ذاتها. ويستمر في عرض فكرته فيقول: "إلا إن الأخلاقية هي الشرط الذي يمكنه وحده أن يجعل كائنا عاقلا غاية في ذاته، إذ لا يمكنه إلا بها أن يكون عضوا في مملكة الغايات. إن الأخلاقية وكذلك الإنسانية من حيث هي قادرة على الأخلاقية، هي إذن ما يكون له وحده الكبرياء."[4] فالشيء الذي له ثمن يمكن استبداله بما يساويه في المنفعة، أما الذي يملك مكانة Würde فقيمته في ذاته ولا يُعوض بأي شيء آخر مهما كان.

---

[1] كانط ،المصدر السابق ، ص: 234 .

[2] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، بيروت ، 1984 ، ص: 217 .

[3] المصدر السابق، ص: 290 .

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويقدم كانط جملة من الأمثلة تتضمن الاحتياجات الإنسانية التي لها ثمن، وتلك التي لا تُقدر بثمن فيقول:" فالمهارة والاجتهاد في العمل لهما ثمن تجاري، والذهن وحيوية الخيال وروح المرح لها ثمن من الشعور. وعلى العكس الوفاء بالعهود وحب الخير من حيث المبدأ (لا حب الخير بالغريزة) لها قيمة باطنية، فلا الطبيعة ولا الفن يشتملان على شيء يمكن أن يوضع مكان هذه الصفات إذا حدث أن افتقرنا إليها، ذلك لأن قيمتها تتألف لا في الآثار التي تنجم عنها، ولا في قواعد الإرادة المتهيئة لأن تترجم على هذا النحو إلى أفعال."[1] يتحدث كانط هنا عن بعض الأفعال الإنسانية التي عادة ما تُقدر بثمن ويقابلها الناس بالثناء، بينما هناك أفعال أخرى لا يقدرها أي ثمن لأن قيمتها تكمن في الإرادة التي تختفي وراءها. ويصفها كالتالي: "هذه الأفعال لا تحتاج أيضا لكي يوصي بها إلى ميل ذاتي أو ذوق ما يجعلنا ننظر إليها مباشرة نحوها، فهي تمثل الإرادة التي أنجزتها على أنها موضوع احترام مباشر، فليس سوى العقل يلزم هنا ليفرضها على الإرادة، دون البحث للحصول عليها منه بالإشارة، وهو فضلاً عن ذلك أمر متناقض في الواجبات."[2] من الواضح أن التصور الكانطي للقيمة يفرغها من كل معنى مادي، ويجردها من كل شرط أو مصلحة أو قيد، إنها أعلى من أن تطالها الشروط التي تكون سببًا في وجودها. هذا ويجزم الفيلسوف على أن القيمة الباطنة والنزيهة لا يمكن أن تعوضه معطيات الطبيعة، ولا يمكن للفن باعتباره يسعى إلى محاكاة الوجود صورا وأفعالا وتحولات أن ينوب عن تلك القيم العليا أو يعوضنا عنها إذا ما غابت أو تلاشت في هذا العالم المضطرب.

إن تخليص القيم من ربقة الدين لم يكن هاجسًا كانطيًا فحسب، بل إنه بلغ مداه مع واحد من الفلاسفة الذين اجتهدوا في إفراغ ذلك المفهوم من المعنى الكلاسيكي الذي لازمه طويلاً، المعنى الصوري وتحديدًا ذلك الذي جاء به كانط، إنه

---

[1]

[2] المصدر نفسه، ص ص: 290 – 291.

شيلر(Max Scheler)*. لقد اعتبر شيلر أن القيم التي عمل كانط على إرسائها ليست بعيدة عن الطرح الديني لها، حيث غلب عليها الطابع المثالي المفارق، لذلك نادى بضرورة الاهتمام بالأخلاق اللاصورية؛ أي المادية Materiale wertethik .[1] وكان منه أن تجاوزه في إغفاله للتراتب القيمي، والنظر إلى القيمة على أنها واحدة ومطلقة. وحسب شيلر هناك نظام من القيم الموضوعية التي تتسلسل من الأدنى إلى الأعلى، فهناك القيم الحسية (اللذيذ والمؤلم) ثم القيم المدنية (النافع والضار)، تعلوها القيم الحيوية (الصحة والمرض، الشيخوخة والموت)، بعدها القيم الروحية (الجمالية والشرعية، والمعرفية)، ثم أخيرا رتبة القيم المقدسة (المقدّس، المحبة،...)[2]. ويتم إدراكها وفق التجربة الفينومينولوجية التي يحياها الإنسان، فتتنازعه الميول والمنافع وكذا الرغبات، لأنه كائن بشري. لم يكترث كانط لهذا الجانب من الإنسان، ومزج بين القيمة والغاية والخير، فالقيم موضوعية حقًا أما الخيرات ما هي إلا تجسيد لتلك القيم. وعليه يبدو لنا موقف شيلر من وجهة النظر الكانطية يتأرجح بين تجريد القيمة من البعد الديني من جهة، وانتزاعها من الأرضية الميتافيزيقية وجعلها ذات محتوى مادي من جهة أخرى.

وبناءا على هذا نستطيع القول أنه رغم مثالية الرؤية الكانطية للقيم وإسرافه في عزلها عن عالم الوجدان والانفعال، إلا أنه قد زج بها في علاقات مع مفاهيم أخرى أثرت البحث فيها، وأغرت العديد من الفلاسفة للبحث فيها. فقد ربطها بالصدق التجريبي Validité وبالوجود وكذلك بالعقل والإرادة وغيرها من العلاقات التي أثمرت إحدى أكثر النظريات الأخلاقية إثارة للجدل تلك هي نظريته في الواجب الأخلاقي.

---

*ماكس شيلر (1874 -1928) فيلسوف ألماني اهتم بالفلسفة خاصة الظواهرية وعلم الاجتماع، كان معجبا بالفلسفة البراغماتية كما دافع عن فكرة ربط الأخلاق بالقيم الواقعية، كتب عن "الأخلاق والسياسة" " فكرة السلام الابدي ومبدأ السلام".

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 217 .

[2] بدوي عبد الرحمن ،المرجع السابق، ص: 218 .

ب- الأخلاق ونظرية الواجب:

إن أبرز سمات الفلسفة الكانطية والتي يتفق عليها كل دارس أو باحث في فلسفته، هي ذلك الحضور المكثف للأخلاق فيها. ولا يكاد يكتمل أي عمل لديه إلا بإدراجه للمسألة الأخلاقية.* وعندما نقترب من فلسفته الأخلاقية نجد صاحبها يعمل على إحياء وبعث المثال القديم للفلسفة، خاصة عندما يتصور بأن العقل العملي أكثر نضجا من العقل النظري، باعتباره يحدد الإنسان ككائن أخلاقي أولا وأخيراً. ولم يُضمر كانط هذه الحقيقة إذ أنه أعلنها صراحة بأن نقده للعقل النظري لم يكن موجهاً فقط لاعتبارات وبواعث عقلية، بل هو يهدف أيضا إلى وضع الحدود للعلم في سبيل ترك المجال لإمكانات أخرى خارجه. وقد قال في هذا الشأن: " يجب أن نمهّد ونهيئ الأرضية لصرح الأخلاق المهيب"[1] ، وكتب أيضا في مقدمة الطبعة الثانية من مؤلفه "نقد العقل الخالص" إعلانه الشهير:" يجب إلغاء المعرفة لكي نضع مكانا للاعتقاد".[2]

وعلى الرغم من أنه أسس نظريته المثالية في الزمان والمكان من الناحية التاريخية قبل نظرية الحرية، إلا أن هذه الأخيرة تمثل شرطًا لها؛ ألا يقتضي وجود الحرية معرفة الإنسان بالموضوعات؟ فمن بين أهم اللحظات العديدة لثورة الفكر الكانطي، نجد لحظة تأسيس الأخلاق والتي بدت أساسية ومحورية في نسقه، لكنها كانت تحتاج لدعامات نظرية.[3] وهذا يعني أن كانط أراد أن يشيّد فلسفته العملية بالاتفاق مع الفلسفة النظرية، وذلك عندما قام بتحليل الحياة الأخلاقية في واقعها الخاص ثم وحّد هذا الجانب مع مبدأ العلم.

---

* وهذا ما يظهر جليا في الأسئلة التي طرحها في نهاية نقد العقل الخالص خاصة: ماذا يجب علي أن أفعل؟ وكذلك الأمر في كتابه نقد ملكة الحكم، عندما وضع مبحثا خاصا باللاهوت الأخلاقي والمتعلق بالبرهان الأخلاقي على وجود الله، فضلا عن الأعمال التي اتجهت بشكل مباشر للبحث الأخلاقي.

[1] Kant, C, R, P, p:260.
[2] Ibid. p: 25.
[3] Victor Delbos , La philosophie pratique de Kant , Félix Alcan édition , Paris , 1905,p:64.

يرى V. Delbos (1862-1916) (فيلسوف ومؤرخ فرنسي) في مقاربة عميقة للأخلاق الكانطية، أن هناك ثلاثة عوامل حفزت كانط للبحث الأخلاقي، هي أولا تضمن المسائل الميتافيزيقية للمفاهيم الأخلاقية كالخير والشر، الكمال وغيرها وهذا يعد عاملاً أنطولوجياً. أما ثانيا فهو الأبحاث التي قدمها الفلاسفة الإنجليز (هيوم، هاتشيسون، وشافتسبري) حين قالوا بوجود حاسة في الإنسان يمكنها توجيه أفعاله (أصحاب الحس الأخلاقي). فتبين لكانط أن هناك ملكة أخرى في الإنسان يمكن أن تكون المنبع الحقيقي للأخلاق، وهي الإحساس. وأما العامل الثالث فهو تأثير روسو(J.J.Rousseau)(1712 -1778) الذي بين أن الإحساس يوحي بوجود نظام حياة يقابل ما أسسه الفلاسفة من تأملات عقلية.[1] في النص التالي تأمل يقدمه كانط عن الشعور، في سبيل تحديد ملكة الحكم الأخلاقي وفق تصور عقلاني:" الشعور المعنوي يتأسس على ما يمكننا أن نستشعره قائمًا على مبدأ كلي مثالي"[2] تعد هذه واحدة من القواعد التي وضعها كانط لتحديد طبعة الشعور المعنوي، ثم يستمر في شرحها بالمثال التالي: "على سبيل المثال إن الظلم الذي يلحق شخصًا ما يؤثر في ذاتي شخصيا بناءا على ذلك الكل المثالي. فالكل المثالي هو الفكرة الأساسية للعقل لذلك تقوم الحساسية بتوحيده. إنه المفهوم القبلي (a priori) الذي يوجه الحكم الصحيح لدى كل الناس. الشعور الأخلاقي حتى في الواجبات نحو الذات، فإنه يتفحص ويحكم داخل الإنسانية باعتباره جزء منها. الملَكة التي يملكها الإنسان والتي لا تحكم على الجزئي إلاّ داخل الكوني هي الشعور"[3] يتبين لنا من خلال هذا التأمل أن مثل هذا الشعور الذي يعتبره كانط قاسما مشتركاً بين الناس، ليس مجرد مشاركة وجدانية أو تعاطف يبرره اشتراكهم في الإنسانية، إنما هو انخراطهم ضمن كيان شامل أو قانون كلي تذوب فيه اختلافاتهم وتتوحد رؤاهم.

[1] Ibid. p:92.
[2] Réflexions de Kant in Victor Delbos, Op. Cit, pp : 145-146.
[3] Ibidem.

كتب كانط يقول في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه " الدين في حدود العقل وحده" (La religion dans les limites de la simple raison) ": إن الأخلاق وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن حر يُلزم نفسه عن طريق عقله، بقوانين غير مشروطة ليست في حاجة إلى فكرة موجود متميّز أسمى من الإنسان من أجل معرفته لواجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه ابتغاء مراعاته. وسيكون الذنب ذنبه هو إذا استشعر مثل هذه الحاجة التي لا يمكن علاجها بأي شيء آخر: لأن ما لا يوجد مصدره في ذاته و في حريته لا يمكن أن يعوض عن النقص في أخلاقيته."[1] يتجسد الخطاب الأنواري في هذا النص وبقوة، إذ يؤكد دائماً على الإرادة الحرة والخيّرة التي تسنّ القوانين لنفسها مكتفية بذاتها ودون الحاجة إلى غيرها. ويواصل كلامه قائلاً: "وإذن ففيما يتعلق بالأخلاق، سواء من الناحية الموضوعية بالنسبة إلى الإرادة، أو من الناحية الذاتية فيما يتعلق بالقدرة، ليست الأخلاق في حاجة إلى الدين، بل هي تكفي نفسها بنفسها بفضل العقل العملي المحض"[2] . يُرجع كانط كما هو واضح الأخلاق إلى العقل العملي، ومن ناحية أخرى يحررها من السلطة الدينية. وهذا ما يطرح مشكلة إمكانية التنظير للأخلاق في الفلسفة الغربية منذ العصر اليوناني إلى الفترة الحديثة وتحديدا عصر كانط.

استصعب العديد من الفلاسفة هذه الإمكانية، أي تعذر إعطاء نسق نظري للأخلاق وهذا يعود بالطبع لخصوصية هذا المجال عن المجالات الأخرى. فالتطبيق له مبادئ خاصة به لا علاقة لها بالنظرية[3]، وخصوصية هذا المجال إنما تعود إلى طابعه العملي، أي أننا لا نستطيع تصور أخلاق بعيدا عن الممارسة الإنسانية، أي برؤيتها كسلوك وقيم مجسدة في الواقع كذلك يصعب التنظير لها وتأسيسها كعلم. وقد ظهر في الفلسفة الحديثة تياران، يرى أحدهما أن هناك إمكانية لتأسيس الفعل على النظرية، في حين دافع الثاني عن استقلالية النظرية عن التطبيق. لكن التحولات

[1] Kant, La religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, J. Vrin, Paris, 1996, p : 53.
[2]Ibidem.
[3] Lucien Lévy-Bruhl : La morale et la science des mœurs, PUF, Paris, p: 50.

التي عرفتها هذه الفلسفة سمحت باجتماع هذين التيارين في نسق واحد، يتميز بوجود علاقات بين النظرية والتطبيق الأخلاقي. ويعد كانط أكثر المهتمين بهذا المشكل وطرحه بوضوح وصراحة، وقد مثل أهم معالم فلسفته حيث صاغ وفقه السؤال المركزي لفلسفته : كيف نؤسس عقلانياً العلم والأخلاق على حد سواء؟

يصر كانط على منح ثقته للعقل إلا أن الفارقة هنا هي أن هذا العقل الذي يرجع له النظام الأخلاقي ليس هو العقل الذي يؤسس العلم. أنه العقل الذي يُشرّع، والذي يملك مبادئ لا يعرفها العقل النظري المعرفي. وهنا نجد أنفسنا نتساءل: هل سيحافظ العقل على وحدته أمام تعدد وظائفه؟ أو بالأحرى أمام ازدواجية وظيفته؟ إن الأمر في الحقيقة لا يعدو أن يكون فصل في المهام، فليس هناك عقل نظري وعقل عملي، بل هو عقل واحد يكون نظرياً في العلم وعملياً في الأخلاق. ومثلما يخضع الأول لنظام التفكير المنطقي، يمتثل الثاني للقانون الأخلاقي الكلي. يقول كانط:" إن الوعي بإخضاع الإرادة إخضاعاً حراً للقانون، وإن كان مقروناً بقسرٍ لا مفر منه يقع على كل الميول، ولكن بواسطة عقل المرء ليس إلا، إنما هو احترام للقانون. والقانون الذي يقتضي هذا الاحترام ويوحي به أيضاً، هو كما هو بيّن ليس سوى القانون الأخلاقي. والفعل الذي يتم وفقا لهذ القانون مع إقصاء كل أسباب التعيين عن ميل، هو عملي موضوعياً يسمى **واجباً**."[1] يعلن في هذا النص عن علاقة تبدو متناقضة في جانبيها: بين إرادة الإنسان بالقانون الأخلاقي وهي في صورتها القسرية الإكراهية من جهة، ونفس تلك العلاقة تحكمها الحرية، حرية الإرادة في اختيار الأفعال من جهة أخرى.

إن هذه المفارقة التي تجمع بين الإكراه والحرية في الآن نفسه، يسميها كانط **الواجب**. والذي يقول فيه:" إذاً يقتضي مفهوم الواجب موضوعياً أن يكون في الفعل توافق مع القانون، لكنه يقتضي أن يكون في مسلّمته (أي الفعل) ذاتياً، احترام

---

[1] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنّا ، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ، بيروت ، 2008 ، ص: 155.

للقانون بوصفه الطريقة الوحيدة لتعيين الإرادة بالقانون."[1] يتعارض مفهوم الواجب مع الإكراه والقوة، بل ويقتضي أن يصدر الفعل عن الإنسان بكامل إرادته وحريته، لذلك يميّز كانط بين المستويين التاليين: "وعلى هذا يقوم الفرق بين الوعي بأننا قمنا بفعل وِفقاً للواجب وبدافع الواجب، وهذا يعني بدافع احترام للقانون، فيكون أولهما (الشرعية) ممكنا حتى في حال كانت الميول وحدها هي الأسباب المعيِّنة للإرادة. في حين أن ثانيهما (الأخلاقية) القيمة الأخلاقية يجب أن توضع حصراً في أن الفعل يتمّ بدافع من الواجب، أي من أجل القانون وحده."[2] في هذا النص يحدد كانط معنى العمل وفق الواجب، أي التزاماً بالقانون بعيداً عن الأهواء والميول والرغبات. كما يؤكد على أن هذا لا يعني أن يستمد الفعل الإنساني المشروعية من الثقافة أو التربية، وإنما هو يمتثل للقانون الداخلي الذي يحمله في ذاته دون سواه. كما يصرّ كانط ويشدّد على ضرورة أن يمتلك الشخص حرصاً على تطبيق تعليمات ذلك القانون باعتبارها صادرة عن العقل العملي بإرادة حرة تصبو إلى الخير والتسامي.

وإذا ما توقفنا مليّا عند فكرة الواجب والتي تحمل دلالة " ضرورة العمل وفق القانون الأخلاقي"، لوجدنا أن حضورها في الفلسفة الكانطية مميزاً بالنظر إلى الحمولة الشرعية التي تضمنتها. وفي الحقيقة أن تأكيده عليها يوحي بوجود قناعة لدى كانط بأن الإنسان بحاجة إلى الحياة الأخلاقية، شريطة أن يقتنع بأنه هو من يشرّع لنفسه وليس غيره. ففي هذه الحالة يحترم ذلك القانون الذي صنعه هو وصاغه حسب قدرته واستطاعته على تطبيقه، أما إذا كان من مصدر آخر فإنه سيبرر عدم خضوعه له بأنه فوق استطاعته.

لا نجد لفكرة الواجب حضوراً كبيراً وتحديدا عند اليونان - من الناحية التاريخية - فالحياة الأخلاقية والحياة الخيّرة لديهم شيء واحد. وقد امتدحوا فضيلة الاعتدال أكثر من أية فضيلة أخرى، ليس باعتبارها إلزاماً وإنما هي مسألة علة

---

[1] كانط، المصدر السابق، ص:156 .
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومعلول، فعدم الاعتدال يؤدي إلى الشقاء.[1] إلا أنه مع الرواقية نجد إرهاصاً لما ذهب إليه كانط، حيث اعتبروا الفضيلة أو الحياة الأخلاقية ما هي إلا امتثال لقانون طبيعي يُحدد من خلاله واجب الإنسان، وهذا ما حول الأخلاق تنتقل من البحث في الخير إلى مبحث يهتم بالبعد الإلزامي. وهذا ما يجعلنا نستنتج العلاقة التي تربط كانط بالرؤية الرواقية وتحديداً في هذه المسألة.

وقد حظي هذا المفهوم بمكانة مهمة في المبحث الأخلاقي للفيلسوف، حيث خصص له تفصيلات وشروط كان حريصاً على ضبطها، يقول في شأنه:" وإنه لذي أهمية قصوى في الأحكام الأخلاقية أن نولي بغاية الدقة المبدأ الذاتي لكل المسلّمات لكي تكون كل أخلاقية الأفعال موضوعة في ضرورتها بدافع من **الواجب** وبدافع احترام القانون، وليس عن حب واستحسان لما قد تنتجه تلك الأفعال، فبالنسبة إلى البشر وإلى كل الكائنات المخلوقة العاقلة، الضرورة الأخلاقية هي إكراه أي التزام، وكل فعل مؤسّس عليها يجب أن يُعتبر بمثابة واجب."[2] يخلو التزام الإنسان بالواجب من أية مصلحة وإلا أصبح مشروطاً بها، يحضر بحضورها ويغيب عندما تتلاشى تلك المصلحة، ثم يعقّب: "كما لو أنه باستطاعتنا في يوم من الأيام أن نصل إلى نقطة يمكننا انطلاقا منها، ومن دون هذا الاحترام للقانون المرتبط بالخوف أو على الاقل بالتّوجس من خرقه- أن نسمو بأنفسنا مثل الألوهة المتسامية فوق كل تبعية، فنحوز قداسة الإرادة باتفاق الإرادة مع القانون الأخلاقي المحض. فيصبح وكأنه طبيعتنا اتفاق لا يمكن أن يُخلّ به شيء وفي هذه الحال سوف يتوقف القانون عن أن يكون أمراً بالنسبة إلينا في نهاية الأمر".[3] إن ما يراه كانط في الواجب هو ذلك الالتزام الذي يشعر به الإنسان تجاه فعل الخير وكأنه طبيعة فيه، تدخل في تركيبه وليست مشروطة بشيء. إنه مجرد عن كل غاية أو منفعة يمكنها أن تجعله موجوداً أو ممكناً. وفي نفس المقام يتحدث عن نوع من السمو والارتقاء الذي يحققه الإنسان

---

[1] محمد مهران رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ، القاهرة، 1998، ص: 152 .

[2] كانط، المصدر السابق، ص ص:156 -157 .

[3] نفسه، الصفحة نفسها.

في حالة مطابقة فعله للقانون الأخلاقي، أو عند اتفاق الإرادة مع ذلك القانون. وهنا يقيس هذا التسامي بالقداسة الإلهية الكاملة والمطلقة، وكأن الإنسان بامتثاله للواجب يتطلع إلى الكمال الذي لا يحوز عليه إلا المطلق الكامل أو الكائن العاقل الذي يحمل في ذاته القانون الأخلاقي الأزلي.

يحاول كانط دائما أن يسد الثغرات التي قد تنجم عن سلطة العقل، وحتى لا يغرق الإنسان في الاستقلالية المفرطة بذاته، يضع له معالم الأرضية التي يجب أن يقف عليها. بمعنى آخر يرسم له الحدود، حدود طموحه وآفاقه إذ يقول:" الواجب (pflicht) والالتزام (schuldigkeit) هما التسميتان الوحيدتان اللتان يليق بنا أن نطلقهما على علاقتنا بالقانون الأخلاقي. صحيح أننا أعضاء مشرِّعون في مملكة الأخلاق الممكنة بواسطة الحرية، والتي تقدم لنا كونها موضوع احترام بالعقل العملي؛ لكننا في الوقت نفسه رعايا فيها ولسنا أصحاب السلطان فيها."[1] من الضروري إذن أن يتواضع الإنسان باعتباره كائن نسبي، بمعنى أنه يخضع هو الآخر لسلطان القانون، كما أن قدرته على التشريع لن تخوّل له الاستقلال عن السلطة الأخلاقية وعدم الخضوع لها، بل هو أول من يمتثل للقانون لأنه الأكثر فهماً للطبيعة القيمية له.

وعليه فالواجب هو تلك العلاقة الخفية التي تجمع الإنسان بالقانون الخلقي، هذا الأخير لا تصنعه الديانات ولا الشرائع، ولا تمليه الضرورة الاجتماعية أو الخبرة اليومية أو العادة، بل هو يسكن باطن الإنسان بالذات ويفرض نفسه بقوة كونية لا يطالها شك أو تردد. وعندما نصغي إليه مخاطباً الواجب نكتشف الخصوصية التي يحظى بها:" الواجب! أنت أيها الاسم السامي الكبير الذي لا تحوي في طيّاتك أي شيء يُفتن أو يتزلّف، بل تطلب الخضوع ومع ذلك أنت لا تهدّد بشيء يثير في النفس ما يُحدث نفوراً طبيعياً ويرعبها لكي تحرك الارادة، بل أنت تقيم فقط قانوناً

[1]E. Kant , Critique de la raison pratique , trad. Ferdinand Alquié, Cérès éditions , Tunis, 1995, p:129.

يجد هو من نفسه مدخلاً إلى النفس، ويكتسب مع ذلك توقيراً لنفسه حتى على كرهٍ (ولو أنه ليس دائماً امتثالاً)، قانوناً تصمت أمامه كل الميول علماً بأنها تفعل في الوقت نفسه ضدّه سرّاً."[1] يرتبط القانون الأخلاقي بالذات في علاقة جدلية، حيث تمتثل لأوامره بلا إكراه أو تضمّر، كما يشير إلى تلك الميول التي تستسلم هي الأخرى للواجب على الرغم من كونها تعمل عكسه دائماً. ثم يخاطب الواجب من جديد فيقول: "أيُّ أصل هو جدير بك؟ وأين نجد جذر جذعك النبيل الذي ينبذ كل قرابة مع الميول بإباء وكبرياء، ذلك الجذع الذي ينبغي أن يُشتق منه الشرط الضروري لتلك القيمة التي يمكن للكائنات البشرية وحدها أن تعطيها من نفسها؟"[2] يأخذ مفهوم الواجب عند كانط بعداً موغِلاً في التسامي والعلو، إنه يبدو لا تاريخي فوق الزمان والمكان. فهو قوة خلاّقة تجتمع فيها عناصر الطاعة والإكراه، الحب والتذمر وغيرها من الأضداد، فهو من جهة يجبرنا على الفعل ونحن نقبل عليه بالامتثال وعدم الاعتراض من جهة أخرى.

بناءً على ما سبق يمكننا القول بأن الواجب في هذه الحالة، وجود صوري خالص، أي أنه تشريع كلي أو قاعدة شاملة لا صلة لها بالتجربة وتحولاتها، إنه مبدأ أولي بحت يقوم على العقل الخالص وحده.[3] ومن هنا يمكننا أن نستنتج أنه رغم مثالية هذا المبدأ المُفترض من كانط، إلا أنه بات بالنسبة له ضرورة أو أساس لا بد منه من أجل اكتمال الصرح، صرح الأخلاق الذي اقتضى في تشييده وجود ما يمكن أن نسميه بالضامن (le garant) لتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.

[1] Kant,Op.cit, p :163.
[2] Ibidem.
[3] محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص: 152 .

ج- ميتافيزيقا الأخلاق:

إذا كان هم كانط هو إعادة بناء صرح الأخلاق، وبعث العناصر الحيوية فيه فكيف عمل من أجل تلك الغاية؟ ما طبيعة مشروعه الجديد، وما الخصوصية التي ستطبع دراسته للميتافيزيقا؟ تلك بعض الأسئلة التي أردنا منها الدخول إلى العالم الذي بشر به الفيلسوف، عالم ميتافيزيقا الأخلاق.

آمن الفيلسوف – كما أسلفنا الذكر- بقوة وسلطان القانون الأخلاقي، حتى صار يخيل لأي دارس أو مجرد قارئ لفلسفته، أنه يتحدث عن أمر مصدره الله لما له من عمق وقدرة على النفاذ إلى النفس والعقل. لكنه في الحقيقة شيء آخر لأنه لو كان مصدره إلهي لأُجبر الإنسان على طاعته باسم الدين. ف" القانون الأخلاقي مقدس (لا يمكن اختراقه)، صحيح أن الإنسان ليس مقدساً بما يكفي، إلا أن الإنسانية في شخصه يجب أن تكون مقدسة بالنسبة إليه. وفي كل الخليقة يمكن أن يستخدم المرء كل شيء يريده وله عليه سلطان كوسيلة فحسب؛ وحده الإنسان ومعه كل مخلوق عاقل هو **غاية في ذاته**. إذ أنه بفعل استقلالية حريته هو فاعل القانون الأخلاقي الذي هو مقدس."[1] إن ما يتحدث عنه الفيلسوف هنا هو قيمة الإنسان، هذه القيمة لم يستمدها من الارتباط بالله ولا من الخضوع لأية سلطة أو قانون، وإنما مصدرها هو حريته واستقلاليته. فكلما تحرّر الكائن العاقل أكثر، كانت قدرته على الفعل والتغيير أكبر. ومن ناحية أخرى إن حريته تلك هي شرط وجوده كغاية في ذاته، وليس وسيلة لأي شيء آخر. وبما أن منطلق الأخلاق لديه لا يمكن أن يوجد إلا في العقل نفسه، فأساس الأخلاقية هو الاستقلالية التامة (Autonomie).[2]

ولم تسلم الفلسفات الأخلاقية التي سبقت كانط وحتى التي عاصرته من نقده لها، وذلك لأنها جعلت الأخلاق مشروطة ومرهونة بمسائل أخرى، وبالتالي تابعة

---

[1] Kant, Op. cit, p: 137.

[2] إميل بوترو ، المرجع السابق، ص: 309 .

غير مستقلة بذاتها. حيث وضع اليونان الأخلاق في علاقة مع السعادة، واقرّوا أنه من خلال حياة خيّرة وصحيحة يمكن بلوغ السعادة الحقّة.[1] كانت السعادة عند الإغريق غاية الإنسان القصوى، والتي يعمل دوماً من أجل نيلها. لكنها مع كانط ستتحول إلى تفعيل وتحقق دائم، فهي لا تُمتلك بل تكون لمن يستحقها. والإنسان الجدير بها هو الأخلاقي، واستحقاقه هذا لا يعني بالضرورة أن يكون سعيداً بالفعل. تناول كانط مفهوم السعادة كعنصر ضروري في علم الأخلاق، لكنه ينفي أن تكون أساساً له باعتبارها متغيرة ونسبية. وعليه تبقى السعادة بالنسبة له استحقاق وامتياز للكائن الأخلاقي، لأن الأخلاق التي يملكها تتأسس كفعل حاضر عن كل موجود عاقل، أي عن الإنسان بإطلاق.[2]

ومن جهة أخرى ربط فلاسفة آخرون الأخلاق بالتجربة، أي أنها تُبنى وفق ما هو كائن وهي ما يسميها كانط بالأنثروبولوجيا العملية[3]، والتي وإن كان يعترف بقيمتها إلا أنه يرفض تعميمها على كل الفلسفة الأخلاقية. بالإضافة إلى أنه من الصعوبة بمكان أن يجمع شخص واحد بين الجانب التجريبي والجانب الخالص في الآن نفسه. " سأقتصر ههنا على التساؤل عما إذا كانت طبيعة العلم لا تستلزم أن يفصل الإنسان – بعناية دائماً- الجزء التجريبي عن الجزء العقلي، وأن يقدم على الطبيعة بالمعنى الخاص بها (أي التجريبي) ميتافيزيقا الطبيعة، وأن يقدم من جهة أخرى على الأنثروبولوجيا العملية ميتافيزيقا الأخلاق. فإنه ينبغي الحرص على تنقية هذين الضربين من الميتافيزيقا من كل عنصر تجريبي."[4] فميتافيزيقا الأخلاق هي ما يريد كانط أن يضعه كبديل عن الفلسفات السابقة، وهي دراسة تقتضي عزل الاخلاق عن أية علاقات قد تنغمس فيها مع التجربة أو الدين أو المجتمع. كما أنه

---

[1] Otfried Hoffe, Introduction à la philosophie pratique de Kant, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p:291.
[2] Eric Weil, problèmes kantiens, Librairie philosophique J. Vrin , Paris ,1990 , p:149.
[3] Emmanuel Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Victor Delbos, librairie générale française, Paris, 1993, p : 06.
[4]Ibidem.

يريد أن يكشف عن وظيفة العقل الخالص في مباشرته لمجال الأخلاق كما هي في ذاتها.

يقول في تصديره لكتاب (أسس ميتافيزيقا الأخلاق): " وإذن فميتافيزيقا الأخلاق ضرورية ضرورة صارمة، ليس فقط بسبب الحاجة إلى التأمل بغية استكشاف منبع المبادئ العملية التي هي أولية في عقلنا، بل أيضا لأن الأخلاقية ذاتها تظل معرضة لجميع ضروب الفساد بقدر ما تفتقر إلى هذا الخط المرشد، وهذه القاعدة العليا التي تتيح تقديرها تقديراً صحيحاً."[1] هناك خوف وحرص كبيرين من كانط بخصوص انفلات وانزياح الإنسان عن المسار القيمي المؤهل له، وهو ما يبرر تأكيده الدائم على ضرورة احترام القانون الأخلاقي. "ذلك لأنه ما دام الأمر يختص بما ينبغي أن يكون خيراً من الوجهة الأخلاقية، فليس يكفي أن يكون هنالك توافق مع القانون الأخلاقي، وإنما يتحتم أيضا أن يُفعل الشيء من أجل القانون الأخلاقي."[2] عندما نتمعن هذا الكلام نجد أن مهمة كانط تتجاوز مجرد التنظير، إلى الإصلاح أو الأنسب أن نقول التصدي لأي أخطاء يمكن أن يقع فيها الإنسان من جراء غياب العقيدة الأخلاقية عنده. ولعل القول بالعقيدة قد يثير بعض المخاوف، ولكن بالنسبة لكانط لا يكفي أن نمتثل للقانون الأخلاقي، أو نتصرف بمقتضاه بشكل عفوي أو حسب ما ألفناه، بل يجب أن نعمل من أجله وكأننا نتنفسه، أو بالأحرى لا يكفي الإيمان بالأخلاق وإنما علينا أن نعيش من أجل تفعيلها والدفاع عنها.

ودفاعاً منه عن نزاهة موقفه هذا يميّز الفيلسوف بين رؤيته، وبين ما قال به الفيلسوف وولف Christian Wolff*، في الدعوة إلى ما أسماه بالفلسفة العملية الكلية. فإذا كانت هذه الأخيرة تُعنى بالمبادئ الأولية للإرادة الإنسانية بصفة عامة، فإن ما يقصده كانط هو فقط العمليات والأسس الخاصة بالفكر الخالص، أي

---

[1] Ibid ,p:07.
[2] ibidem
* كريستيان وولف (1679 -1754) فيلسوف ألماني من فلاسفة الأنوار حيث آمن بالأخلاق العقلية واعتبرها أكثر كونية وشمولية كما يرى بأنه لا تعارض بين العقل واللاهوت باعتبار أن الله هو المفكر الأعلى، من أشهر كتبه " اللاهوت الطبيعي".

المستوى الأولي للمعرفة بمعزل عن أية علاقات أخرى. أو بحسب تعبيره:" أن ميتافيزيقا الأخلاق يلزم أن تفحص فكرة إرادة خالصة ممكنة"[1]

تحتل الإرادة (Wille) مكانة مهمة في فلسفة كانط عموماً، وفلسفته العملية بصفة خاصة. حيث يعتبرها إحدى أهم المقومات أو الدعائم المؤسسة للحياة الأخلاقية. " من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبوجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيراً دون تحفظ، إن لم يكن الإرادة الخيّرة."[2]إن هذه المسألة قد حكم فيها الفيلسوف بناءا على جملة من القناعات، فهو يرى أن العديد من ملكات الإنسان كالذكاء والإدراك وكل القدرات المختلفة لديه، تبدو ظاهرياً خيّرة ومطلوبة، لكن تتحول فاسدة إذا ما أُسيئ استخدامها. كذلك يشير إلى السلطة والثروة والصحة والرفاهية،...فهي مطالب لكل الناس، في حين هي بحاجة إلى إرادة خيّرة تتأسس عليها لتوجهها وجهة صحيحة.[3] وكثيرة هي الصفات التي يمكن أن يتميز بها شخص ما كالشجاعة والصدق والعفة، لكن إذا ما غاب عنها الأساس الأخلاقي الثابت كأن نجدها عند الخائن لوطنه مثلاً، تحولت إلى صفات مذمومة. ولكن ماذا يقصد كانط تحديداً بالإرادة الخيّرة؟

إن المقاربة المبدئية لمفهوم الإرادة، قد تجعلنا نفسرها بأنها رغبة مندفعة إلى القيام بفعل الخير، أو مجرد فطرة يولد عليها الإنسان وقد لا يتحكم فيها أو يوجهها. إلا أن معناها عنده أعمق من ذلك، فهي الرغبة الثابتة والأكيدة نحو الفعل الخيّر،[4] إنها ذلك الخير المطلق الذي يتحرر من كل شرط، وهي أيضاً خارج الزمان والمكان. لم تكن الإرادة وسيلة لأية غاية مهما كانت، وخيريتها لا ترتبط بشرط أو غاية. هذا وقد انتقد كانط بعض الخصال التي تبدو في ظاهرها خيّرة، لكنها ليست بتوجيه من الإرادة، مثل:" فضبط النفس عند المجرم لا يجعله بالغ الخطر فحسب،

---

[1]Ibid ,p:08.
[2] Ibid ,p:10.
[3] Ibidem.
[4] ويليام ليلي ، المدخل إلى علم الأخلاق، تر: علي عبد المعطي محمد ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ت) ، ص:171 .

بل يمثل أيضاً أمام أعيننا أشد شناعة مما لو كان حُكمنا عليه بغير ذلك"[1]. فالإرادة الخيّرة قوة داخلية تمنحنا الشجاعة على الاختيار بين جملة من الأفعال، الفعل الموافق للقانون دون أن ننتظر المقابل أو النفع، ومن غير إكراه أو خوف. ولكن ما الذي يجعل هذه الإرادة خيّرة؟

يجيبنا كانط إجابة تكاد تكون قَدرية، أو أنها لا تقبل أي نقاش فيقول:" إن ما يجعل الإرادة الخيّرة على هذا النحو، ليس أعمالها ولا ما تحققه من نجاح، ولا قدرتها على أن تصل إلى هذا الهدف المقصود أو ذاك، وإنما في فعل الإرادة ذاته، أعني أنها خيّرة في ذاتها وأنها معتبرة من حيث هي، يجب أن تقدر- دون مقارنة بغيرها- تقديرا أعلى وأسمى من كل ما يمكن تحقيقه بها من أجل ميل معين، بل وإذا شئنا من أجل مجموعة الميول كلها."[2] ذلك هو الأساس الذي يقوم عليه الفعل الاخلاقي، والذي يترفع عن كل النتائج والغايات، كما اعتبرها (الإرادة الخيّرة) كانط المركز الذي تؤول إليه كل الحياة العملية. وبالطبع من الضروري أن يكون المركز ثابتاً ومطلقاً، وذلك بهدف تأسيس لميتافيزيقا الأخلاق المتحررة من كل أشكال التبعية، إلا من تبعيتها للواجب فأفعالها تبدأ من الواجب وبمقتضاه، فالإرادة مهما كانت خيّرة إلا أنها لا يمكن أن تستغني عن مبدأ الواجب الذي يرشدها في ظل التحديات التي تعترضها.

---
[1] Ibid , p: 11.
[2] Ibidem.

المبحث الثاني: ماهية الحكم الأخلاقي

أ- الجدلية والمعيارية وإشكالية إنتاج القيمة:

وقد شدّد كانط على ضرورة قيام ميتافيزيقا الأخلاق كعلم، يتم فيه عزل الأخلاق عن التجربة والثقافة بما فيها الدين، إنما من أجل تأصيل المجال العملي من حياة الإنسان في شكله المنزه عن التأويلات والتعامل معه بصورة أكثر وضعية. وهذا بطبيعة الحال سيسمح بالمقاربة العلمية لأكثر المجالات إثارة للجدل بين الفلاسفة، والمتتبع لتاريخ الفلسفة بإمكانه اكتشاف أن أكثر اختلافات الفلاسفة – ليس على سبيل الحصر- تمحورت في مجال العلوم المعيارية كالأخلاق والجمال، وكذلك السياسة.

إن مثل هذا الجدل عادة ما يكون عبارة عن بحث في حلول المسائل المتعلقة بالتنظير، خاصة إن تعلق الأمر بالمشكل الأخلاقي؛ حيث يتعذر التعامل مع المسائل العملية بشكل نظري. لهذا اعتقد البعض أن مجال الأخلاق يفرض نفسه كممارسة وهو في غنى عن أي تنظير. وفي الحقيقة أن هذا الموقف له ما يبرره، إذ أن التنظير يعني الفلسفة أي التأمل والاستناد في النهاية إلى دعامات ثابتة تسمى المبادئ.[1] إلا أن تلك المبادئ لا تبقى ثابتة بحكم احتكاكها بالواقع، ومحاولة تكييفها مع تلك الحركية التي الراهنة، ومثل هذا الوضع سيؤدي حتماً إلى جملة من الأفكار المتراوحة بين النظري والعملي في الآن نفسه.

لو تأملنا الطابع العملي لفلسفة الأخلاق لوجدنا أنها تتجه نحو الفعل الإنساني، وهذا ما يجعلها تتميز دوماً بالمرونة والحيوية. إنها تلازم حياة الإنسان بحركيتها وتفاعلاتها، وهي من ناحية أخرى تعمل على رصد الثوابت التي تتكرر في كل زمان ومكان، من أجل إعطاء رؤية كونية لهذا الجانب المهم للأفراد والجماعات. لقد أفرزت الفلسفة الأخلاقية النظرية التي اتخذت من الأخلاق العملية كموضوع لها، عدة مذاهب متباينة منها ما هو عقلاني وما هو ميتافيزيقي، وآخر

---

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، ط1، بيروت، 2001، ص: 05.

نجده ديني وغيرها، إلا أن غاية واحدة تجمعهم هي الرؤية العلمية والتحليل الموضوعي للمسألة الأخلاقية بعيداً عن التفسيرات السطحية والمقاربات المغلقة.

إن تعدد مثل تلك المذاهب يشير بطريقة أو بأخرى، إلى أهمية البحث الأخلاقي وموقعه من خارطة التفكير الإنساني. كما يخبرنا أيضا عن مدى انشغال الإنسان -ومنذ زمن بعيد- بالبحث في قيمة أفعاله، ومدى مطابقتها للمعايير الأخلاقية مهما كان مصدرها. وحريّ بنا أن نبيّن اختلاف هذا النوع من التفكير الأخلاقي عن ذلك الذي ظهر في العصور اللاحقة، فلم يعد التأكيد على حرية الإنسان واستحواذه على تدبير أموره – وهذا ما كان سائداً في الفلسفات القديمة- هو الشغل الشاغل لدى الفلاسفة. بل إن حياة الفرد – حتى كلمة فرد تعني الانتماء إلى الجماعة وضرورة الارتباط بها، بخلاف الإنسان الذي يوحي بالاستقلالية – صارت مشدودة إلى عدة جهات، تتنازعه بما فيها قواه الداخلية المتصارعة والتي كان يُعتقد أنها متوازنة ومنسجمة.

في العصور الراهنة اعتقد العلماء وحتى بعض الفلاسفة مثل الوضعيين مثلاً، أن الحل في العلم باعتباره يملك القدرة على تكييف السبل حسب الضرورة، بيد أن الحل لا يأتي مما هو كائن، بل مما ينبغي أن يكون.[1] خاصة وأن العلم هو الآخر بتطبيقاته وبتطلعاته التقنية، قد صنع أيضاً نسيجاً من الأزمات وأقحم الإنسان في دوامة من العلاقات التي لا قبل له بها. حيث وضعه في المخابر ووصل دماغه بالأقطاب الكهربائية من أجل قراءة أفكاره، وبرمجته بكيفيات معينة من أجل التحكم في المجال الذي طالما اعتقد الإنسان أنه يمارس فيه أكبر قدر من الحرية، إنه التفكير.

إن مثل هذا الوضع سيكون سبباً ملحاً في إعادة بعث الفلسفة الأخلاقية في الوقت الحالي، وكأنها الملاذ الذي يأوي إليه الإنسان من أجل رد اعتباره. ومن أجل هذه الغاية تكاثرت النظريات الأخلاقية وباتت تسعى إلى تأسيس القيم الأخلاقية

---

[1] عادل العوا، تصدير كتاب جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص:08 .

داخل كل قطاعات الحياة، في ثنايا العلم وفي السياسة كما في الاقتصاد... وكأن عصرنا هذا عصر الأخلاق النظرية بلا منازع. وقد تنبه العديد من المفكرين إلى وجود مفارقة كبيرة بين التطلع إلى التنظير الأخلاقي، وبين الواقع المزدحم بالرؤى والمواقف المتضاربة[1]، حيث يكاد يغيب فيه أي شيء ثابت. وهذا ما يجعلنا نستنتج بشكل إجرائي أنه أحيانا غياب الأخلاق يكون دافعاً للبحث فيها والسعي لتأصيل نظرياتها.

نقر بأن الخلفية التي انطلق منها كانط في الدرس الأخلاقي، لم تكن هي نفسها في العصور التي تلت عصره، ذلك أنه لم يقتنع بما قدمه السابقون من مواقف كالحسيين ومذهب السعادة وغيرهما. ومن جهة أخرى أراد أن يُفرد لموضوع الأخلاق مجالا خالٍ من كل تبعية أو شرط. لكن هذا لا يمنع من أن تكون الغاية واحدة أو أن يكون المطلب مشترك، إنه باختصار شديد البحث في ما ينبغي أن يكون وليس في ما هو كائن. وهو بهذا التوجه المجاوز يعلن عن رغبته في التغيير والإصلاح. غالبا ما اعتُبرت خاصية المعيارية في البحث الأخلاقي نقيصة أو ربما نقطة ضعف تُحسب عليه، باعتبارها تجعله مثاليا وحالماً، خاصة في ظل الإكراهات الراهنة ومدى سعة التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تزخر بها حياة الأفراد والجماعات. لكن لا يجب أن نفهم الأمر وكأنه تطويع قسري للواقع تحت لواء التنظيرات الفلسفية الأخلاقية، وإنما هو تسويغ وتكييف لما هو معقول حسب الواقعي الراهن، فالأخلاق النظرية تفكك قواعد السلوك وتحلل البُنى، من أجل النزول إلى أسس الإلزام الخفية.[2] فالمعيارية تعني أن نتخذ من الواقع معياراً لننظّر وفقه، لا أن نُسقط عليه أطراً جاهزة لا توجد إلا في أذهاننا.

إن هذا الطرح لن يجد قَبولا أو موقعاً داخل منظومة الأخلاق الكانطية، وقد يبدو أنه تقويضاً لها أو محاولة لتفكيك عُراها، لكنه في الحقيقة موقفا أردنا من وراءه أن نكشف عن الطبيعة الجدلية لمسألة العلاقة بين التصورات النظرية الأخلاقية من

---

[1] جاكلين روس، المرجع السابق، ص: 09 .
[2] المرجع السابق، ص:11 .

جهة، والواقع العملي من جهة أخرى. كما أردنا أن نموقع الفكر الكانطي ضمن الحركية الراهنة، ومن خلال ذلك نتبين الطريق الأنسب لتأصيل القيم الأخلاقية، وأيا كانت المواقف بخصوص المسألة؛ بين من يؤمن بالصرامة الكانطية في البناء، ومن يتخذ الطريق المعاكس لها، فإن نقطة التقائهما هي المصدر الذي تؤول إليه تلك التصورات؛ إنه الذات في بعدها التشريعي.

ب-الذات المشرعة وإشكالية إنتاج القيمة:

ليس بالإمكان مقاربة فلسفة الأخلاق الكانطية إلا ونجد إصراراً منه على استقلالية الإنسان في ذلك عن كل سلطة، واستقلاليته تلك إنما هي إعلان صريح منه على أنه قادر على أن يصنع لنفسه قانونه الخاص. فالعقل الذي امتلك إمكانية النقد لا يمكنه إلا أن يعلن عن الحرية المطلقة للإنسان، وبها يتخلص من قيود العلية الطبيعية، بمعنى آخر يتحرر من الضرورة التجريبية. لذلك عندما يطرح السؤال بخصوص الإنسان: ما الهدف من وجوده (quem in finem)؟ كان جوابه:" ...فوجوده يشمل في ذاته الغاية العليا التي يستطيع –بقدر قواه- أن يُخضع لها الطبيعة كلها، أو أنه على الأقل لا يحق له الحكم على نفسه تجاهها بأنه خاضع لأي تأثير صادر عنها. فإذا كانت الأشياء في العالم من حيث هي كائنات لا تستقل بوجودها، تفترض علة عليا تفعل وفق غايات، فإن الإنسان هو الغاية الأخيرة للخليقة."[1] هذه الميزة التي ينفرد بها ستجعل منه كائناً متحرراً بكل المقاييس، فهو فضلاً عن كونه لا يحتاج إلى غايات تبرر وجوده وتحدد موقعه من العالم، نجد أيضا أنه "وفي الإنسان وحده وفقط بوصفه ذاتاً للأخلاقية يمكن العثور على التشريع غير المشروط تجاه الغايات، ذلك التشريع الذي يجعله وحده قادراً على أن يكون غاية أخيرة تخضع لها الطبيعة بأسرها من الناحية الغائية."[2]

---

[1] إيمانويل كانط ، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص:398 .
[2] كانط ، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

يقوم العقل الإنساني على حرية الإرادة، وهذا يعني قدرة الإنسان على استرشاد هذا العقل والاعتماد عليه،[1] وبصورة افتراضية يمكننا القول أن كل ملكات الإنسان وُجدت من أجل عمل أو وظيفة تناسبها لتؤديها، فكذلك العقل هو الآخر موجه من أجل تأطير السلوك الإنساني وتوجيهه. فالعقل حسب كانط عنصر جوهري في العالم، ومن الضروري أن نمنحه ثقتنا وتقديرنا خاصة في الجانب العملي، "ومما سبق يتضح أن جميع التصورات الأخلاقية تتخذ مقرها في العقل وتستمد منه أصلها بطريقة أولية تماماً. وذلك في العقل الإنساني في أعم مجال له وفي العقل في أسمى درجة من درجات التأمل، على حد سواء. وهذه التصورات لا يمكن أن تُستخلص من معرفة تجريبية وبالتالي معرفة عارضة، وكونها خالصة نقية من حيث أصلها هو الذي يجعلها جديرة بأن تكون لنا بمثابة مبادئ عملية عليا."[2] إن الصورة التي يضفيها كانط على الأخلاق تجعل منها منظومة مستقلة بذاتها، لا تدين إلى أي شيء ولا تستمد وجودها من أي مصدر سوى العقل وحده. هذه الملكة تعد مركز شخصية كل إنسان، فبها يتمكن من السيطرة على كل القوى التي تتملكه.

كما أن قيمته تكمن في قدرته على التمييز بين القضايا والأحكام، مثلما كان دوره في عالم الظواهر سيكون كذلك في عالم الحرية، وبهذا تتحقق أيضا دلالة الثورة الكوبرنيكية التي ارتسمت معالمها مع العقل النظري، لتتواصل وتمتد في جانبه العملي. إنها عملية تتأكد معالمها في استنطاق يُجريه العقل لنفسه من أجل مكاشفتها بخصوص صياغة الأوامر القطعية.[3] فالنقد الكانطي لا يقف عند حدود العقل فحسب، بل يمتد في بعده الترانسندنتالي إلى منح العقل إمكانية الإجابة عن أي مساءلة من داخله، بمعنى أن العقل المحض يملك القدرة على التعامل مع كل الأسئلة التي توجه له بردها إلى ذاته دون غيرها.[4]

---

[1] سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، مطابع الدار العربية للعلوم، ط1 ، بيروت، 2011 . ص:65 .
[2] إيمانويل كانط ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص: 253 .
[3] محسن الخوني، الأمر بعد كانط ، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، كانط والحداثة ، عدد38 -39 ، تونس، 2004 -2005 ص ص: 44 -45 .
[4] محسن الزراعي ، كانط والمسألة الترانسندنتالية في الفينومينولوجيا، أوراق فلسفية ، عدد11 ، القاهرة، 2005 ، ص:280 .

لم يتخلف كانط يوماً ما عن إقرار مثل هذه الاستقلالية عن العقل الإنساني، مثلما دافع عنها في المعرفة وأكد عليها في الجمال، ها هو يعززها وبشكل قطعي في عالم الإرادة؛ ذلك العالم الذي يزخر بالنشاط الإنساني باعتباره المساحة التي تنال فيها الذات الحظ الأوفر من الحرية. تلك الحرية تمكنها من الاستغناء عن أي مدد خارجي حين تعلن استقلاليتها، كما أنها (الذات) لن تكتفي بمشاهدة الواقع من بعيد، بل إنها تنخرط فيه زمانيا وتشارك في صنعه وتشكيله.[1] وإذا كانت الرؤية الكانطية للذات في كل من المعرفة والجمال تقوم على الحرية، فإنها في الأخلاق ستضاعف كثيراً من جرعة التحرر. لأنها بحاجة إلى دعامة تقوي فيها إرادة التشريع وخلق القيم. لهذا الغرض نجد الإرادة بالنسبة لكانط لا تعني القوة الكامنة، بل هي ملكة الفعل بواسطة تمثل القوانين أو هي عقل فعال يعمل بمقتضى تمثل الغايات (النهايات).

إن الأرضية التي عمل كانط على تهيئتها في صقل قوى الذات وتفعيل إرادة بناء القيم لديها، تستند إلى أهم مبدأ عنده هو إيمانه القوي بأن معرفة الخير والشر لا تحتاج إلى تلقين أو إلى درس وتعليم، وهو نفس الموقف الذي وقفه سقراط يوماً ما ضد السوفسطائية عندما كانوا يلقّنون الناس دروسا في الفضيلة. إنها تقوم في نفس الإنسان ولا يحتاج إلا إلى بعثها من جديد، "فلسنا بحاجة إلى علم ولا فلسفة لنعرف ما ينبغي على الإنسان فعله، لكي يكون شريفاً خيّراً، بل وحكيماً فاضلاً. بل وسعنا أيضا أن نفترض بداءة ذي بدء أن معرفة ما يخص كل إنسان فعله، وبالتالي ما يخصه فهمه يجب أن تكون عمل كل إنسان، حتى أعم الناس."[2] وبهذا يستبعد كانط أي دور للتجربة من شأنه أن يحول الأخلاق من صورتها الثابتة إلى أخرى متحوّلة . ومن جهة أخرى يؤمن بمدى قوة ومتانة ملكة الحكم الأخلاقي واستقلاليتها بذاتها فيقول:" وهنا لا يسعنا إلا أن نبدي إعجابنا بكون ملكة الحكم على الأمور العملية

---

[1] مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم، فلسفة الحداثة السياسية، نقد الاستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي ،ط2، بيروت، 2002، ص:139 .

[2] كانط ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص: 31 .

تفوق في العقل البشري ملكة الحكم على الأمور النظرية، ففي استخدام الملكة الأخيرة حين يتعرض العقل المشترك إلى الابتعاد عن قوانين التجربة وإدراكات الحواس، يقع في تناقضات واضحة ويتناقض مع ذاته أي يقع- على أقل تقدير- في فوضى من عدم التأكد والغموض والاضطراب."[1] من هنا نفهم بأن ثقة كانط بمقدرة العقل العملي إنما تعود إلى عصمته ونزاهته عن التناقض والخطأ حتى وإن قطع الصلة تماماً مع التجربة.

إن ما يجعل العقل العملي في استغناء عن التجربة وعن أية تبعية من شأنها أن تجعله مشدوداً إليها، ومشروطاً بوجودها، هي طبيعته القبلية ووجوده الضروري. لهذا فلن يجد صعوبة في بناء نسقه الصوري دون الحاجة إلى أي سند أو دعامة من الخارج. ومن أجل التأكيد على صورية التشريع الذاتي للعقل العملي الخالص تم وضع ثلاث قواعد للواجب، قاعدة التعميم، وقاعدة الغائية، وقاعدة الحرية، هي قواعد أساسية تمكّن الإنسان من اختيار ما يناسبه من الأفعال والتي لابد أن تُطبق مجتمعة وليس بشكل منفرد.[2] **قاعدة التعميم**: يقول كانط:" افعل فقط طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً كلياً."[3] بهذا يفرض الأمر المطلق على الإنسان أن يقوم بالفعل وفقاً لقانون عام يصلح في كل زمان ومكان، وينطبق على كل الناس مهما اختلفت مشاربهم. إنه طموح كانط في تشييد صرح للأخلاق الكونية التي أين اتجه الإنسان يجدها قائمة، لأنها ليست مشروطة بالتشريعات المدنية أو الدينية بل هي بداخل ذلك الكائن العاقل، وهنا نتساءل ما الذي يجعل قانوناً ما يحظى بهذه الشمولية؟ يرى كانط أن أفعال الإنسان لا بد أن تخضع لموازنة مع ما يقتضيه الواجب كقانون عام، إذ يستعين بجملة من الأمثلة تعبر عن مواقف قد تعترض الإنسان في حياته، يقع فيها بين الإكراه الذي ينجم عن جملة الرغبات التي يطلبها، وبين القانون الأخلاقي أو الواجب. وسنقف على واحد من تلك

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] توفيق الطويل ، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط4 ، القاهرة ، 1985 ، ص: 426 .
[3] كانط ، المصدر السابق ، ص: 59 .

الأمثلة لأنه يحدد نوعاً من الواجبات الداخلية، أي تلك التي تعترض المرء في اختياره بين اللذة واحترام الآخرين.

تتضمن الذات الإنسانية صراعا بين ما ترغب فيه وما يمليه عليها الواجب وهو ما يتبين في المثال التالي: " إنسان آخر يجد نفسه في حاجة ملحّة إلى اقتراض المال، وهو يعلم تمام العلم أنه لن يستطيع الوفاء بالدين، ولكنه يرى جيداً أيضا أن أحداً لن يقرضه ما لم يرتبط ارتباطاً قاطعاً بأنه سيسدد ما اقترض في فترة محددة. وهو يرغب في قطع هذا العهد على نفسه، ولكن لديه أيضا وعياً بالتساؤل: أليس ممنوعاً، أليس مما يتعارض مع الواجب التخلص من الأمر بمثل هذه الوسيلة؟"[1] ذلك هو الشعور الداخلي بالمسؤولية الأخلاقية أمام الذات قبل المثول أمام محكمة المجتمع، وهو ما يريد كانط تعليمنا إياه، ويشرح لنا المسألة بدقة فيقول: "ولنفرض أنه اتخذ مع ذلك موقفه، فقاعدة فعله ستعني ما يلي: حين أعتقد أنني في حاجة إلى المال أقترضه وأقطع على نفسي عهداً برده، مع علمي أنني لن أفعل ذلك قط. ومن الممكن إلى حد كبير أن مبدأ حب الذات هذا أو المنفعة الشخصية يتلاءم مع رفاهيتي المنتظرة، ولكن المسألة في اللحظة الراهنة هي أن أعلم ما إذا كان هذا المبدأ سليماً."[2] إن مثل هذا الموقف الذي يكاد يتحقق فيه التوازن بين النفع الخاص ومدى موافقة ذلك مع الواجب، يضع الإنسان في تردد وحيرة كبيرين وهذا لأنه على يقين بأن مثل هذا الفعل لا يصلح أن يكون قاعدة عامة للجميع. وقد اعتبر كانط هذه القاعدة مبدأ لكل القواعد الأخرى نظراً لشموليتها.

في ثاني قاعدة للواجب وهي **قاعدة الغائية** يعلن كانط:" افعل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة في شخصك أو أي شخص آخر كغاية لا مجرد وسيلة"[3] ليس بعيداً عن المبدأ الأول سيستمر كانط في تأكيد قناعاته بأن لابد أن يكون للواجب حضور

---

[1] المصدر السابق، ص:60-61 .
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المصدر السابق، ص:72 .

ومعنى في حياتنا، وذلك من خلال الأوامر المطلقة وليس الشرطية كما هو الشأن في القاعدة الأولى. فإذا كان من الضروري أن يكون ما نسلكه في حياتنا يرقى إلى درجة النموذج أو الناموس الكوني، فهذا لأنه صحيح وسليم أخلاقياً وأن لا يخضع للاعتبارات الذاتية المحدودة. وذلك هو ما يترتب عنه مضمون القاعدة الثانية لتشريعات الواجب، وهو أن الأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية أو مطلب من مطالب الذات الضيقة، بل هناك غايات إنسانية عامة يتوخاها الإنسان في كل الأحوال والأزمنة.[1] من البديهيات التي بنى عليها كانط دعائم البناء الأخلاقي نجد قيمة الإنسان نفسه، فهو صانع القيم ولأجله وُجدت، وعلى حسب تقديرنا لأنفسنا يجب أن نقدر الآخرين:" فيما يختص بالواجب الضروري، أو بالإلزام الصارم قبل الآخرين، كل من لديه النية لأن يعِد الآخرين وعداً كاذباً سيدرك في الحال أنه يروم أن يستخدم الإنسان الآخر كوسيلة فحسب، دون أن يحتوي هذا الأخير في نفس الوقت الغاية في ذاته."[2] من هنا تتحدد علاقة الإنسان بالآخرين والتي يجب أن تقوم على الاحترام والتقدير وعدم انتهاك الكرامة والثقة التي بإمكانهم منحك إياها، ثم يواصل شرح الموقف فيقول: "هذا الانتهاك لمبدأ الإنسانية في الناس الآخرين، يقع بوضوح أكبر تحت الأنظار حين نسوق أمثلة الاعتداءات على حرية الآخرين أو ملكيتهم. إذ هناك يظهر بجلاء أن من ينتهك حقوق الناس تنطوي نيته على أن يستخدم شخص الآخرين كوسيلة فحسب، دون ما اعتبار أن الآخرين من حيث كونهم كائنات عاقلة، يجب تقديرهم في نفس الوقت كغايات."[3] ليس من حق أي واحد أن يستخدم الناس ويتعامل معهم كوسائل لتحقيق أغراضه مهما كانت ملحّة وقاهرة. وفي هذا النص يقف الفيلسوف على أن مجرد أن ندّعي على أحد ما بأننا سنفعل كذا ونحن نضمر نية غير ذلك، فهذا استغلال وانتهاك لحق الآخر وتطاول على إنسانيته، باعتبارنا له مجرد وسيلة نمتطيها لبلوغ أغراضنا الخاصة.

---

[1] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص: 166 .

[2]

[3] كانط ، المصدر السابق، ص:73 .

إن الأساس الذي تُعد الإنسانية بمقتضاه مملكة من الغايات، وتحديدا الكائنات العاقلة كغايات في ذاتها، لا يستمد وجوده من التجربة (مبدأ الغائية) ذلك أن سعته تتجاوز قدرة التجربة على احتوائه. ومن ناحية أخرى سيحد من حرية الفعل الإنساني ليس بالمفهوم السلبي، وإنما سيدفع المرء إلى ضرورة تقصي حقيقة وأبعاد أفعاله من حيث ملاءمتها للواجب أم تتعارض معه قبل القيام بها. وهذا ما يحيلنا إلى القاعدة الثالثة في التشريع والتي أسماها **قاعدة الحرية:**" افعل تبعا للقاعدة التي يمكن في نفس الوقت أن تبني ذاتها في قانون كلي"[1] وهي نتيجة ترتبت عن القاعدتين السابقتين، فالأولى تعلن أن فعل الإنسان يكون بمقتضى القانون، والثانية تؤكد على أنه غاية في ذاته. إلاّ أن اتباعه للقانون لا يعني تبعيته وإلاّ صار مجرد وسيلة له، بل هو واضع ذلك القانون، بمعنى آخر هو المشرّع وتشريعه هذا ذاتياً بمحض عقله الخالص. وهذا القانون هو ذاتي من جهة أنه من وضع العقل، وموضوعي لأنه واحد عند كل الكائنات العاقلة.[2] وكأن كانط يريد أن يعلّمنا أن خضوعنا للقانون الأخلاقي هو تأكيد منا على مدى قدرتنا على التشريع الكوني، الذي نتشارك فيه مع كل الكائنات العاقلة- وهو نفس المطلب الذي لمسناه في فلسفته الجمالية عندما كان يسعى إلى تأسيس الحس العام المشترك بين الذوات العاقلة- ومن جهة أخرى لا يمكن أن نسمي امتثال الإنسان للقانون الأخلاقي خضوعاً، لأنه هو من سنّ ذلك القانون من داخله ووفق إرادته، وبالتالي سيجد نفسه مشدوداً لتطبيقه بمحض حريته ودون إكراهات.

إن مبدأ التشريع الذاتي الذي من خلاله يستطيع الإنسان إنتاج القيم، قيمه وتشريعاته التي تستمد أصولها من ذات المشرع نفسه، ومن إرادته الخيّرة قد يكون تطلعاً مشروعاً وغاية تتقلص بوجودها الشرور والآلام. ولكن أليس في ذلك استبعاد لكل الميول والانفعالات الإنسانية؟ كما أن نظرية الواجب تلغي تجربة الإنسان التي تحرك واقعه، وهي أيضاً تصادر على وجدانه الذي أثبتت الدراسات والأبحاث أنه

---

[1] المصدر نفسه، ص: 84 .

[2] سمير بلكفيف ، مرجع سابق، ص: 61 .

يملك من الطاقة ما يجعله أحيانا يفوق في إبداعه قدرة العقل، بل ويتجاوزه في مواطن كثيرة عندما يعجز هذا الاخير عن فهم أو تفسير بعض الظواهر الباطنة فنجد ما يبررها وجدانياً.

المبحث الثالث: المنطوق واللا منطوق في نظرية كانط الأخلاقية

أ- الأخلاق كمجال لما يمكن التفكير فيه:

تعد الحرية من أهم الركائز والمقومات التي يُبنى عليها صرح الأخلاق في التصور الكانطي، فهي التي تؤمّن للإنسان إمكانية التشريع والفعل هذا فضلاً عن دورها الخلاق في صنع مساره الفكري. وقد خصّ كانط الفكر الإنساني بمنزلة مميزة جعلته ينخرط في حركية كونية لانهائية، وهذا لن يتحقق بالطبع إلاّ في وجود الحرية.[1] فالعقل إن وقع تحت سيطرة الأطر التجريبية أو الثقافية سيعجز عن رؤية الحقائق بوضوح، ويفقد بذلك قدرته على الاستقلالية والنزاهة، وعليه فإن حرية الفكر تعني أن العقل لا يخضع لأي قانون ما عدا ذلك الذي يُمليه على نفسه.[2] ومثل هذه الحرية التي يُلزم بها كانط العقل ستسمح له باختراق كل المجالات، وهذا ما حدث بالفعل حيث يؤكد وايتهيد (Whitehead) (1861 – 1947) (فيلسوف ومنطقي ورياضي بريطاني) بأنه تم عبر تاريخ الفكر ربط العقل بعدة مفاهيم: العقل والإيمان، العقل والسلطة، العقل والحدس... وكل هذه التعابير تحدد له مجاله أي ترسم حدوده، كما تعترف بشكل أو بآخر بأنه مهما تعددت دلالاته واختلفت، فإن وظيفته الأساسية والجوهرية هي تسيير فن الحياة.[3]

وقد استفاد فيلسوف النقد من الطبيعة الاستكشافية للعقل في الدخول إلى فضاءات تتجاوز مجال المعرفة، الذي اهتم فيه باكتشاف المناهج ومحاولة تفعيلها على مستوى التجربة الواعية. ودفع به إلى البحث في الصورة الممكنة للعالم، أي بمعنى في ما يجب أن يكون. ويمكننا هنا أن نستعين بتحليل وايتهيد من جديد لفهم المسألة، فقد وضع تصورين لوظيفة العقل: أحدهما يرى أن وظيفته عملية بمعنى أن لها علاقة بواقع الحياة خاصة في الجانب المعرفي، والآخر يقطع فيه الصلة مع

---

[1] E. Kant: Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? Trad.: Philonenko, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1959,p:73.
[2] Ibid. p:87.
[3] Alfred North Whitehead: La fonction de la raison , Trad.: Philippe Devaux , Payot, Paris, 1969,p:101.

الواقع ليعطي رؤية جديدة للعالم بدافع كبير يستمده من ذاته دون غيره.[1] وعلى العموم لم يعتبر كانط أن هاتين الوظيفتين على تعارض، أو لنقل أنه حلّ المشكلة عندما يجد أن العقل الذي يبحث في إمكانية المعرفة يمكنه أن يتجه إلى باقي مجالات الحياة من أجل فهم العالم وصياغة رؤيته حوله.

ونجد لمثل هذا القول حضوراً بالعودة إلى فلسفة كانط قبل النقدية التي غلب عليها البحث في المسائل العلمية والميتافيزيقية وكذلك الدينية وكل ما يوجد في الكون، بحيث استفاد وبشكل كبير من كل تلك الأبحاث التي قدمها في تلك الفترة، فمثلاً في نظرية " التاريخ الكوني للطبيعة ونظرية السماء" Allgemeine "naturgeschichte und theorie des himmets" التي اجتهد فيها من أجل بلوغ أقصى الحدود في التفسير العلمي للطبيعة، وهو ما رسم للإنسان إمكانية التطلع لعالم عجيب تتحقق فيه الغايات الفوق- سمائية، تتجسد الإرادة الإنسانية التي تتطلع دائماً إلى فهم ما يدور حولها. وكانت فكرة الكتاب الأساسية هي أن العالم يجب أن يكون محكوماً بالقوانين التي تحفظه، وبأن النظام النيوتوني محدود بالتركيبة العامة للكون وهو بذلك ملزم بتفسير أصوله.[2] وكأن كانط وجد في الميكانيزم الذي أسسه نيوتن أفضل صورة لصياغة حركية الكون وفق قوانين، وطبعا لم يكن ليتعارض مع التفسير الديني بل يوافقه ويؤكد عليه،[3] فالعلم في هذه الحالة مجبر على تفسير البدايات الأولى للأشياء، أما الاعتقاد الديني لابد من وضعه في منجى من ذلك. و بغية حل هذا التعارض وضع الفيلسوف تمييزاً - سيطوره لاحقاً في المرحلة النقدية – بين العلية المحدودة في الزمن والتي تسمح لنا بفهم العالم، وبين العلة الأولى المطلقة والمستقلة عن الزمن، أو العقل المحدِّد لكل الاشياء المتتابعة.[4] وبهذا نستنتج أن الفعل الإلهي هو الأساس الذي يقوم عليه الكون المُفَسَّر ميكانيكياً. كيف يمكن توظيف مثل هذا التصور للكون وحركيته داخل المنظومة الأخلاقية؟

---

[1] Ibid , p:128.

[2] Victor Delbos, Op.Cit,p:73.

[3] محمد مولفي، من أجل كانط، أهمية نظرية السماء، مجلة أيس، ملف خاص بفلسفة كانط، العدد01 ، جوان 2005 ، الجزائر، ص:31 .

[4] Ibidem.

إن العقل الذي وجدناه في كتاب كانط (نظرية السماء) يبحث عن العلاقة بين نظام العالم والعلة الأولى من جهة، وعلاقة ذلك النظام مع الفاعلية الإنسانية من جهة أخرى، هو نفسه العقل الذي ترصّد كانط قوانينه القبلية وكذلك حدوده. ثم إن قوانين الكون التي تم الكشف عنها تشمل بالضرورة القوانين التي من شأنها تسيير حياة الكائنات العاقلة، بما فيها النظم الاجتماعية وبالخصوص الأخلاقية. وقد تكون هذه الرؤية النسقية التي تحكم السماء والأرض على حد سواء هي ما يبرر نزوع الأخلاق الكانطية إلى الكونية والإطلاق. ولكن إذا كانت الحدود التي وضعها كانط تخص جهود العقل النظري، فماذا عنه في وظيفته العملية؟ وبماذا ستسمح له قدراته في مثل هذا المجال، وإلى أين يمكنه الوصول؟

سبق وأشرنا أن حدود العقل النظري تتوقف على عمله فقط على مستوى الحدوسات (الزمان والمكان) بالإضافة إلى المفاهيم التي ينشئها، أما الأفكار فيعتبرها كانط لا تقبل التموضع أي أنها لا تكون موضوعات في الحدس وقد وصفها بأنها " فوق موضوعية transobjectif " أو نومينات، فالحقيقة الموضوعية فيها دوماً مغيّبة أو مجهولة.[1] وهذا الذي جعله ينكر أي محاولة للعقل النظري في إثبات وجود الله عن طريق البراهين؛ كالبرهان الأنطولوجي الذي يثبت وجود الله انطلاقاً من ماهيته، فالله موجود لأنه الوجود الأكثر كمالاً على الإطلاق. والدليل الكوسمولوجي الذي يؤكد وجود الله انطلاقا من النظر إلى الطبيعة الاحتمالية، وبأن هناك وجوداً كاملاً وضرورياً سبب لهذا العالم. وأخيراً الدليل الفيزيائي اللاهوتي (physico-théologique) وهو يشبه الدليل الكوسمولوجي تقريباً، والذي ينص على أنه يمكن استنتاج وانطلاقاً من نظام الكون طبيعة صانعه.[2] وقد وصف كانط تلك البراهين قائلاً:" إن مجمل الدليل الكوسمولوجي يتأسس على مفاهيم الفهم الخالصة، في شكلها الذي يعود إلى التيولوجيا المتعالية والتي تعمل وفق المبادئ

[1] Jean- Marie Vaysse: Le vocabulaire de Kant, Op. Cit, p:13.
[2] Kant: Leçons sur la théorie philosophique de la religion, librairie générale française,1993, Paris, p:68.

القبلية، والبرهان الفيزيائي- اللاهوتي بالمقابل يتأسس على المبادئ التجريبية لأنه يتخذ كقاعدة له الإحساسات الواقعية للعالم الموجود."[1]

من هنا نستطيع أن نفهم سبب رفضه لتلك الأدلة باعتبار أن العقل الإنساني لا يمكنه أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يمكن الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود. وعلة ذلك هي إما أننا نتصور الرّب على أنه امتداد للظواهر وبذلك يكون ماديا ومشروطا وهذا يتنافى مع طبيعته، وإما أن نتصوره خارج الظواهر وحينها لا يمكننا الحكم عليه إذ أنه يبقى بالنسبة لنا مجرد مثل أعلى. وموقفه الرافض لمثل هذه البراهين يعود إلى اعتبارها تنطلق من الواقع إلى المطلق اللا متناهي، وعليه نسأل كيف يمكن للعقل أن يتعامل مع هذه المسألة؟ بمعنى آخر إذا عجز العقل النظري عن التعامل معها فكيف يتم ذلك؟ يجيب كانط :" إن وجود حكيم مطلق للعالم هو مطلب ضروري للعقل العملي"[2] بهذا أصبح الرّب إحدى مسلمات العقل العملي مثل خلود النفس والحرية، قائم بذاته ولا يحتاج إلى برهان على وجوده. هذه المسلمة ستكون حلاً لمتناقضات العقل العملي بين السعادة والواجب، فالرّب هو الموجود القادر على العمل وفق الحرية والطبيعة، فهو علة الطبيعة وخيرها الأقصى بحكم أنه الخالق؛ فالخير الأقصى الإنساني ليس واجباً، بل هو ضرورة أي أن الإلزام الخلقي يكشف عن الخير الضروري. وبما أن الواجب ليس فرضاً نظرياً بل اعتقاد عملي يكون العمل لا النظر هو البرهان الوحيد على وجود الرّب، يقول كانط:" هناك وجود ضروري، واحد في ماهيته، بسيط في جوهره، إنه فكر خالد وثابت في تأسيسه... إنه الله"[3] إن هذه الطبيعة المتميزة لله يعتبرها حجة لرفض أي إمكانية للبرهان على وجوده من خلال الاستدلال بواسطة الموجودات التي تختلف عنه جملة وتفصيلا. فكانط يملك قناعة قوية بوجود هذه الذات الخالدة، ويرفض تبعا لذلك أي محاولة للبرهان على ذلك الوجود بواسطة العقل النظري، هذا الأخير الذي ينطلق من العالم وصولاً إلى

[1] Ibid, p:68-69.
[2] Ibid, p:74.
[3] E. Kant: L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu, Trad. Robert Theis, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, Paris, p:116.

المطلق " ليس العالم عارض للألوهية، لأننا نجد فيه نقائصاً وتغيرات والتي تتعارض مع كل ما هو متعلق بالله"[1].

يبدو واضحاً أن هذا التجاوز موجه من كانط إلى ما عُرف بالدليل الأنطولوجي على وجود الله، حيث يعيد صياغته من جديد وذلك بتأسيس الممكن وهو الفعل الأخلاقي اعتمادا على ما هو موجود بالضرورة (الرّب) وهي مهمة العقل العملي، بدلاً من تأسيس المطلق على الممكن (العالم) كما حاول العقل النظري. من الواضح أن قيام العقل العملي بهذه المهمة يخفي وراءه أو يبطن مشروعاً آخر عند كانط، وهو أبعد من أن يكون مجرد تشريع أخلاقي فحسب، بل هو بديل يقترحه عن التشريعات الدينية التي كانت تكرّسها الكنيسة المسيحية آنذاك. وهكذا يمر بنا هذا الفيلسوف وبشكل مباشر ودون سابق إنذار من الأخلاق إلى الدين، فيجعلنا ننخرط في رؤية نستطيع تسميتها – إجرائياً- بالإصلاحية أو التصحيحية لمنظومة الدين المسيحي في عصره وكذلك في عصور سبقته.

ويمكننا أن نستنتج من هذا أن الأخلاق الكانطية هي المجال الذي يمكن للعقل العملي الخوض فيه، وهي من ناحية أخرى الصيغة المنطوقة للإيمان الحقيقي حسب صاحب المشروع. نعم العقل العملي وليس شيء آخر، وذلك لأنه لا يوجد إلاّ عقل وحيد باعتباره عملي.[2] فقد استبدل كانط العقل النظري بالعقل العملي، وهذا لأن الأول صار عاجزاً عن إصدار أي حكم على الرّب، النفس والحرية. ولكن لماذا العقل العملي؟ ثم ما هو هذا العقل؟ إنه يصدر القوانين الحركية كما أنه محكوم بالسببية[3]، وهو يقصد به ذلك الجانب الذي يتحكم في الفعل الأخلاقي، انطلاقاً من قناعته بأن الدين والأخلاق يحققان للإنسان السعادة الحقيقية. ولعل ما يميّز فلسفة كانط هو هذا الربط الذي نقل الإرث المتبقي من مفهوم الرّب إلى الاخلاق.[4] كما أنه أكد على أن اليقين الديني يُستمد في أصوله من الموقف الأخلاقي، حيث يقول:" لابد

---

[1] Ibid , p:118.
[2] Eric Weil : Problèmes kantiens, librairie philosophique J. Vrin, 1990, Paris, pp:20-21.
[3] Jean Marie Vaysse, Op. Cit, p:46.
[4] Otfried Hoffe: Introduction à la philosophie pratique de Kant, librairie philosophique, J. Vrin, 1993, Paris, p:289.

إذن من وجود كائن آخر غير عامة الناس قادر أن يُعدّ هو المشرّع العام للجماعة الأخلاقية... وهو وحده الذي يمكن تصوره على أنه أعلى مشرّع للجماعة الأخلاقية التي بالنسبة إليها كل الواجبات الحقيقية وبالتالي أيضا الأخلاقية يجب أن تُصور على أنها في نفس الوقت هي أوامره."[1] وفي هذا إشارة إلى الإله باعتباره المشرّع الأول للجماعات الأخلاقية والتي تكون هي بدورها ممتثلة له، "ويجب لهذا أيضا أن يكون عارفاً بالقلوب، حتى يبصر أخفى ما في ضمير كل فرد...لكن هذا التصور ما هو إلاّ تصور لله بوصفه حاكماً أخلاقياً للعالم، ولهذا لا يمكن تصور الجماعة الأخلاقية إلا بوصفها شعباً يخضع لأوامر إلهية، أعني شعب الله الخاضع لقوانين الفضيلة."[2]

تبدو فكرة الأخلاق عند كانط عامة و كونية وليست خاصة بفرد بعينه، هذا على الخصوص لأنها موجهة من أجل حل التناقض الذي عرفه العقل الإنساني. فمن جهة هو يسعى دائماً نحو الأفضل ومن جهة أخرى يحج نفسه محكوماً بالحتميات خاصة تلك المتعلقة بالتعاليم الدينية المؤسساتية. وعليه فبواسطة الأخلاق يتصرف الإنسان بحسب إرادته الحرة، أما باللاهوت فهو يتصرف خوفاً مما يلحقه من عقوبات أي مكرهاً، وهذا ما يبرر ضرورة أن تسبق الأخلاق الدين عند كانط وتصبح مجالاً للإمكانات المفتوحة وفضاءً واسعاً للمنطوقات. ولكن ما طبيعة الأخلاق التي تعامل معها، ألم تخضع هي الأخرى للمساءلة والنقد؟

ب-تحرير الأخلاق من العفوية الإنسانية:

لا يخفي كانط أن حديثه عن الواجب وضرورة الالتزام به، قد ساق له انتقادات عديدة أو بمعنى أصح رفضاً قاطعا؛ على اعتبار أن ما يدعو له يعد أكثر مثالية في وجود طبيعة بشرية تنزع دائما نحو الأنانية وحب الذات. وفي حديثه عن اللاهوت

[1] Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Op. Cit, pp :133-134
[2]Ibidem.

يميز بين ذلك الذي يصفه بالفيزيقي يقوم على مبدأ الغائية والعلل إلى غاية العلة الأولى، وآخر خلقي يؤكد من خلاله أن غاية الإنسان القصوى هي الخير الأسمى الذي تدفعه إليه الإرادة الخيّرة. إن هذا الطرح يدفع بالكثيرين سواء كانوا فلاسفة أو رجال الدين أو حتى الإنسان العادي إلى الاعتراض عليه بالتساؤل: هل غاية الإنسان هي دائماً الخير الأسمى؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نبرر وجود الشرور والحروب في العالم والتي يعد الإنسان العامل الأساسي فيها؟

وقد أدرك الفيلسوف مثل هذا الاعتراض كما جاء في بداية الكلام، وكان جوابه:" أما أن العالم شر، فتلك شكوى قديمة قدم التاريخ، بل قدم الشعر نفسه وهو أقدم من التاريخ، بل قديمة قدم أقدم القصائد، أعني ديانة الكهنة. ومع ذلك فإنهم جميعاً يرون أن العالم بدأ بالخير، بدأ بالعصر الذهبي، بالحياة في الجنة أو بحياة أسعد منها، ومع كائنات سماوية. بيد أنهم ما يلبثون أن يقضوا على هذه السعادة بوصفها حلماً، فيتحدثون عن السقوط في الشر المادي، ويسرعون بهذا السقوط ابتغاء المزيد من أسفنا."[1] يضعنا كانط من خلال هذا النص بين حالتين أو بمعنى أصح بين طرفي نقيض، وفي نفس الوقت يلمّح لإمكانية وجود حل وسط بينهما؛ أي بين الخير والشر أو بين تأصيل للخير من جهة ونزوع نحو الشر من جهة أخرى، وهو موقف يسعى إلى التوفيق بين ما ذهب إليه روسو (Rousseau) " الإنسان خيّر بطبعه" وبين نزوع هذا الكائن نحو الشر، وهو مستمد من رأي أفلاطون الذي قال بأن الحياة كانت هادئة مستقرة وخيّرة، لكن حب الإنسان لذاته وإفراطه في الأنانية جعله يعكّر صفو ذلك العالم الفاضل. هذا الكائن المركب يملك استعدادا أصيلاً للخير في جانب منه، وميل أصيل للشر في جانب آخر عندما ينحرف عن القانون الأخلاقي. وفي سبيل حل هذا التعارض يقترح كانط أنه إذا كان الإنسان شرير بالطبع فإنه في الوقت نفسه قادر على إصلاح ذاته أو كما يصفه بأنه" استرداد الاستعداد الأولي للخير فينا"[2]. وتكريسا منه لهذه الفكرة يقوم بتأويل ما جاء في

[1] Ibid, p :65.
[2] Ibid,p :86.

الكتاب المقدس (إنجيل يوحنا)، قال يسوع:" الحق والحق أقول لك: إن لم يولد المرء من جديد فإنه لا يستطيع أن يرى ملكوت الله"، فيسأله نيقوديم:" كيف يمكن للمرء أن يولد وقد صار عجوزاً؟ أيستطيع أن يدخل مرة أخرى في بطن أمه ويولد؟"، يجيب يسوع:" الحق والحق أقول لك: إذا لم يولد من الماء والروح فإنه لا يستطيع أن يدخل ملكوت الله."[1]

ماذا يريد كانط من القول بهذا؟ بمعنى آخر ماهي الآفاق التي يفتحها أمام الإنسان، أم أنه نوع من الأمل والرجاء لإصلاح ما اقترفه من آثام؟ وطبعا الحل ليس من خارجه، بل منه وفيه ذلك الذي يسميه باسترداد الاستعداد الأولي للخير. والذي لا يكون إلا بانقلاب جذري يستهدف جوهر الإنسان وقلبه، حيث يقول:"...هناك إمكان لهذا الاسترداد لأنه إذا كان القانون الأخلاقي يأمر بانه يجب علينا أن نكون أفضل فإنه ينتج عن هذا بالضرورة أنه لا بد أن يكون هذا ميسوراً لنا. ولهذا فإن القضية القائلة بأن الشرط فطري ليس لها أي استعمال في الدوغمائية الأخلاقية، لأن أوامرها تشتمل على نفس الواجبات وتحتفظ بنفس القوة سواء أكان هناك فيها ميل فطري إلى الانتهاك، أو ليس هناك هذا الميل."[2]

يصدر مثل هذا الاسترداد عن رغبة الإنسان بالضرورة، أي أنه يشترط الإرادة العاقلة التي تسعى إلى ما هو أفضل. فالكمال الإنساني لا يتم إلا بأفعال الإنسان المطابقة للواجب، أما في حالة عجزه بسبب قصوره ونسبيته فحينها عليه أن يستنجد بالعناية الإلهية (la grâce). والتي تكون مجرد تتويج للكمال الذي يسعى إليه الإنسان وليست ملجأ له من غير أن يسعى أو يبذل أي جهد ما، ذلك أن حرية الإنسان وإرادته كفيلتان بجعله يستغني عن الحلول الاتكالية.

[1] إنجيل يوحنا ومتى ، عن الإنجيل كتاب الحياة، بيروت، 1982 ، (إصحاح03، عبارة03).

[2] Kant, Op. cit, p :91.

وسيجعل مثل هذا الأمر الإنسان يعيد حساباته بخصوص المنظومة الدينية، ذلك أنه من الضروري أن يبحث في علاقته بالله عن الدين الحقيقي والعبادة الخالصة. وفي المقابل يتجاوز ما يصفه كانط بالعبادة الزائفة التي تفرضها المؤسسة الدينية (الكنيسة، الكهنوت، المعابد...) والتي ترفع من درجة العبادة على حساب السلوك الأخلاقي. وفي الواقع أن الفروض الدينية لا تبلغ رضى الله إلا إذا تخللها السلوك الأخلاقي، "أما خلاف ذلك فيحول عبادة الله إلى مجرد عبادة الأشياء (Fétichisme)، وعبادته ستكون كاذبة ومن شأنها أن تصيب بالإخفاق كل تطبيق يهدف إلى الدين الصحيح".[1] يعتبر كانط أن ما تمليه الكنيسة من تعاليم وما تفرضه من عبادات على الإنسان فيه انتهاك لحريته، وهو الأمر الذي سيمتد إلى الدولة أيضا لتصادر هذه الأخيرة على حرياته وحقوقه. يبدو أن الفيلسوف هنا مشدود إلى الفكر الأنواري، خاصة عندما يدافع عن الحرية الإنسانية في مواطنها المتعددة في الدين، و في السياسة و الاقتصاد وكذلك في الاجتماع لهذا فهو في الآن نفسه يعمل على تأسيس ما يُعرف بالدين الطبيعي الذي هو معرفة الواجبات قبل التعرف عليها باعتبارها أوامر إلهية، في مقابل الدين الموحى به (La religion révélée) الذي تؤسس فيه الأوامر الإلهية الواجبات. وبذلك سمح كانط للعقل بولوج عالم الدين لكن في حدود وظيفته العملية لا غير.

لقد تبيّن لنا ارتباط الاخلاق بالدين وبشكل واضح في الفلسفة الكانطية حتى صار أحدهما يحيل إلى الآخر، يقول كانط:" الأخلاق تقود حتما إلى الدين، وعلى هذا النحو تتسع الاخلاق لتصبح فكرة مشروع أخلاقي عظيم قدير خارج الإنسان."[2] والدين في هذه الحالة لا يتوقف على ما يؤديه الإنسان من طقوس وعبادات تمليها عليه المؤسسة الدينية، بل إنه لا يمكن الحديث عن فروض دينية بمعزل عن الأخلاق. ذلك النوع من التعاليم التي تصدرها المؤسسة باعتبارها أوامر تنظيمية،

---

[1] Kant, Op .cit, p :195.
[2] Ibid, p :55.

مفرغة من المبادئ الأخلاقية تجعل الإنسان خاضعاً للكنيسة وليس للدين؛ وهي تبعية تجرّده من حريته ومن استخدامه لعقله.

إن هذه المعطيات مجتمعة بالإضافة إلى استفادته من موقفي كل من هوبز وروسو، دفعت بكانط إلى تقسيم الطبيعة الإنسانية بحسب وظيفته ودوره، إذ نجد الحيوانية والتي تخصه ككائن يحافظ على وجوده والإنسانية باعتباره كائن عاقل، ثم الشخصية وهي الإنسان في كونه مسؤول يحترم القانون الخلقي وهو الجانب المتحكم في ميله إلى الخيرية والموجه وفق قوانين العقل العملي. يتجه كانط في هذا التقسيم بشكل تصاعدي نحو الخير والكمال، بحيث ينتقل من المحسوس إلى المعقول وهو نفس المسار الذي سلكه في المعرفة وفي الجمال، إنه يبدأ من الطبيعة باتجاه الحرية وهي مراتب التدرج نحو الكمال في أي تفكير ديني. كما أن العلاقة بين الدين والأخلاق ستبلغ مداها عندما يعتبرها السبيل الأوحد لمعرفة الله، وكأن الأخلاق هي المجال الممكن الذي يلتقي فيه الإنسان بالله ويفهم طبيعة علاقته به، عندما عجز عن إمكانية فهمه نظرياً. ويمكننا أيضا حينها الكشف عن آليات التعامل العقلي مع الدين، وتحديداً تلك الممارسة النقدية التي ربطت الفلسفة كتساؤل متحرر والله كوجود مطلق وثابت. " وهكذا فالأخلاقية وحدها هي التي تمنحنا المعنى المحدد لله، وتعلمنا كيف نعتبره وجوداً يحتكم على كل معاني الكمال."[1]

كما أن الرّب يحاكمنا أيضاً بالأخلاق ويقيّم أفعالنا، إن كنا جديرين بعطفه وبما يضفيه علينا من السعادة والرضى، "... وعليه اعتمادا على الأخلاق فإننا نعرف الله باعتباره مشرّع قدّيس، وكحارس عطوف للعالم، إنه حاكم عادل."[2]واعتمادا على هذا التصور الذي يلازم بين الدين والأخلاق، يصنف كانط الإيمان من حيث الطبيعة والمصدر إلى: إيمان تاريخي تفعّله الكنيسة الزمنية وهو تقتضيه حاجة الإنسان إلى عقيدة تاريخية تلازمه، وإيمان فلسفي تمارسه الكنيسة الشاملة وهو الإيمان العقلي

---

[1] Kant, leçons sur la théorie philosophique de la religion, p :147.
[2] Ibid, p :148.

الأخلاقي. والفرق بينهما واضح أما الأول فيقوم على وساطة الكنيسة بين الإنسان والله، وأما الثاني فهو تلك الصلة المباشرة بين الإنسان والرّب والذي يتجسد في جانبه العملي الأخلاقي. وها هو يعبر عن هذا النوع من الإيمان باللاهوت الأخلاقي في مؤلفه "نقد ملكة الحكم"، فيقول:" أما وقد اعترفنا بالإنسان غاية للخليقة لكونه كائناً أخلاقياً فقط لا غير، فقد أصبح لدينا بالدرجة الأولى سبب أو على الأقل الشرط الرئيسي الذي يتيح لنا النظر إلى العالم ككل مترابط وفق غايات وكمنظومة من الغايات النهائية؛ ولكن لدينا بشكل أساسي من أجل علاقة غايات الطبيعة بعلة عاقلة للعالم"[1] إن غائية العالم عند كانط هي ضمان استمراريته في طريق الأخلاقية، لأنها ستسمح له باستيعاب فكرة أن يكون راضيا ومقتنعاً حتى وهو خاضع للقانون الأخلاقي. "العلاقة الضرورية لنا بحسب تكوين عقلنا، لدينا مبدأ واحد يسمح لنا بأن نفكر بطبيعة وخصائص هذه العلة الأولى كأساس أعلى في مملكة الغايات، وبهذا نستطيع أن نعيّن مفهومها، الأمر الذي لم يكن باستطاعة الغائية الطبيعية أن تقوم به، هي التي لم يكن بإمكانها أن تفسح المجال إلا لمفاهيم غير معيّنة عن هذه العلة، مفاهيم لا تفي بالغرض في استخدامها عملياً أو نظرياً على حد سواء."[2] من هنا يتبين لنا قناعة كانط بعدم جدوى البرهان الفيزيقي على وجود الله كما ذكرنا سابقاً، وقد أوجد لذلك بديلاً هو البرهان الأخلاقي. وهو لا يُستدل به من الخارج أو مما هو نسبي (الغايات الطبيعية)، بل من داخل الإنسان نفسه ومن قناعاته الأخلاقية، ذلك أن البرهان لا يمكن أن يُبنى إلا إذا دعّمه الإقناع القبلي القائم في الذات والذي يستمد قوّته من الواجب.

وتأكيداً منه على هذا المبدأ يخلص إلى النتيجة التالية:" وانطلاقاً من هذا المبدأ كما تم تعيينه لعلّية الكائن الأصيل، يجب علينا أن نفكر في هذا الأخير ليس فقط كعقل مشرّع للطبيعة، بل كمشرّع أسمى في مملكة أخلاقية للغايات أيضاً. وفي ما يتعلق بالخير الأسمى، الذي لا يمكن أن يكون إلاّ تحت سيادته، أي وجود الكائنات

[1] كانط، نقد ملكة الحكم، ص:409 .
[2]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العاقلة تحت قوانين أخلاقية"[1] بحسب كانط تتجسد علاقة الإله بالمخلوقات العاقلة بتوطين القيم الأخلاقية السامية التي تعبر عن مدى قدرته على تأصيل الأخلاقية في الكون ككل، ثم يضيف لذلك: "علينا أن نفكر بهذا الكائن الأصيل على أنه **عارف بكل شيء**، كي لا تخفى عليه حتى أعمق ما في النوايا ؛ وأنه **كلّي القدرة**، كي يجعل الطبيعة بأسرها تتلاءم مع هذه الغاية العليا؛ وأنه **كلّي الرحمة وعادل** في الحين ذاته، لأن هاتين الصفتين (وباتحادهما تحصل الحكمة) تشكّلان شروط علّية علّة أسمى للعالم كخير أسمى تحت قوانين أخلاقية."[2] إن معرفة الإنسان بالله كما هو واضح لا تكون بالبراهين المستمدة من الطبيعة، أو من الموجودات كما تحيلنا عادة إليها الدروس والمواعظ، بحيث ما إن يتلفت الإنسان من حوله حتى يرى آيات الخلق واضحة جليّة أمام ناظريه. صحيح أن ما يتضمنه الوجود من أسرار وما يحكمه من نظام محكم، لهو أقرب تعبير عن عظمة الخالق كما أنه في إمكان الناس جميعاً إدراك ذلك؛ فالمسألة لا تستدعي حكمة أو ذكاء. ولكن ما حدود هذه الحجة؟ بمعنى هل هي كافية لنقل حقيقة الخالق للمخلوق؟ وهل بإمكان النسبي أن يدل على المطلق؟ أو أن تبرهن الصيرورة عن الثبات، أو الإمكان عن الوجوب؟

هذا التعارض سيكون سببا في البحث عن البدائل وهو ما انفردت به الحجة الأخلاقية عند كانط، عندما وجد فيها الاستحقاق المطلوب. ومن أجل إدراك المطلق لابد من التوسل بما هو مطلق أيضاً وهو الأخلاق. فوجود الضرورة الأخلاقية المستمدة من قوة الواجب لهي أبلغ وسيلة نتوصل بها لمعرفة الخالق. وعلى الرغم من أن الأخلاق الكانطية ليست هبة إلهية ولا هي قبس من نوره، إلا أنها تمثل نقطة التقاء بين الله والإنسان، أو بمعنى أدق هي البرزخ الذي تجتمع فيه قدرة الخالق مع الإرادة الخيّرة للإنسان.

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] نفسه، الصفحة نفسها.

إن تصوراً كهذا للأخلاق الإنسانية سينقلها من مستوى التداول اليومي والممارسة التي كثيرا ما تحكمها العفوية، إلى المستوى الإبستمولوجي. وحتى ذلك التصور القيمي لها الذي خلعته عليها الفلسفات العقلانية، لم يعد كافيا لاحتوائها. حيث أنها مع كانط أصبحت مجالاً يتوصل الإنسان من خلاله إلى إدراك الحقائق والأفكار المطلقة، فحصول الأخلاق في النفس واقتناعها بها يكسب المرء شعوراً جمالياً يسمو به إلى معرفة العلة الأولى للعالم. ليس هذا عرفانا صوفيا ولا هو خطابا لاهوتيا، بل كل ما في الأمر أن وجود الكائنات العاقلة في حد ذاته يقتضي معه نوعا من الضرورة الأخلاقية التي تكون الإرادة الخيّرة مصدراً لها. وبالطبع إن ما يصدر عن مثل تلك الإرادة ليس إلا يقينا يتملك الذات المفكرة بالقانون الأخلاقي، فيكسبها القدرة على معرفة علّية العالم واسترشاده بالعلة الأولى تحديدا وبالتالي تجد نفسها خاضعة لها عن طواعية. إن ما يدركه المرء من تسامي أخلاقي نابع من الإرادة، لا يضاهيه إلا الإحساس بالجمال الذي بقدر ما يجعل النفس مشدودة إلى موضوع ما، يشعرها في الآن نفسه بالحرية والانعتاق من كل القيود والضرورات. يقول كانط:" وعلى هذا النحو يقود اللاهوت أيضاً مباشرة نحو الدين، **أي إلى معرفة واجباتنا كأوامر إلهية؛** لأن معرفة واجبنا ومعرفة الغاية النهائية المفروضة علينا فيه بواسطة العقل إنما كانت هي الوحيدة التي استطاعت أن تُنتج بشكل معيّن مفهوم الله، المفهوم الذي لا ينفصل في أصله عن الالتزام تجاه هذا الكائن."[1] فالإنسان بهذا يهتدي بواسطة عقله لا غير إلى معرفة الرّب، ولكن ليس بطرق برهانية نظرية وتأملية، بل مروراً بمعرفته للواجب وقناعته بضرورة الامتثال للقانون الأخلاقي؛ بمعنى أنه لا يوجد سبيل آخر للدين غير الالتزام الأخلاقي.

من خلال هذه الرؤية التي يؤسسها الفيلسوف كانط للأخلاق، يمكننا أن نتتبع أو بالأحرى نكتشف المنزلة الجديدة للأخلاق في ظل العلاقة القائمة بين الإنسان والله، أو بين النسبي والمطلق. لقد تم نقلها من مستوى الممارسة الإنسانية والنمط العفوي،

[1] كانط ، المصدر السابق، ص:458 .

إلى مستوى التأسيس بل التأصيل إذ أصبحت جديرة بمد الروابط بين إرادة الإنسان الخيّرة والفعل الإلهي. حيث تنقل تلك الإرادة من الوجود بالقوة لدى الإنسان إلى الوجود بالفعل في معرفتها وإدراكها لله بعيداً عن البراهين العقلية التقليدية. ومن ناحية أخرى تمنح للكائن العاقل حرية أن يمتثل للأوامر الإلهية عن طواعية؛ لأنه اعتنقها كواجبات أخلاقية قبل ذلك و بتوجيه من تلك الإرادة الخيّرة، التي تحولت هي بدورها إلى نقطة التقاء بين التطلع الإنساني إلى الكمال الأخلاقي من جهة و الوجود المطلق والكامل من جهة أخرى.

ج-البحث الأخلاقي طريق نحو نقد العقل العملي:

لقد منح كانط الإنسان إمكانية فهم وجوده من نواحي عديدة، سواء بمعرفته العامة في إدراك الظواهر أو في اكتناه حقيقة الوجود الإلهي من خلال الضرورة الأخلاقية. هذه المكانة التي خصّ بها الاستعمال العملي للعقل، جعلته يؤكد في أكثر من مناسبة على أن الحياة الأخلاقية التي يحياها الإنسان هي سبيله نحو معرفة الله وفهم الدين، إذ يقول:" ولو سألنا أنفسنا: ما الذي يحوجنا إلى لاهوت بشكل عام؟ لظهر بوضوح أنه لن يكون من أجل توسيع أو تقويم معرفتنا للطبيعة ولا من أجل أية نظرية أخرى على العموم، بل من أجل الدين فقط لا غير، أي لأنه ضروري للاستعمال العملي أي الأخلاقي للعقل من منظور ذاتي."[1] حاجة الإنسان إلى الدين ليس من أجل توسيع معارفنا، بل هو حسب كانط من أجل إثراء الجانب العملي للعقل وامتحان مدى قدرته على التشريع، ثم يستمر قائلاً: "ولو وجدنا الآن أن الحجة الوحيدة التي تؤدي إلى مفهوم معين لموضوع اللاهوت هي نفسها أخلاقية أيضاً، فعندئذ لن تأخذنا الدهشة فقط، بل إننا حتى لن نشكو من أي نقص في الاعتقاد حقيقة،

[1] المصدر نفسه، ص: 459 .

إذا ما قبلنا بأن حجة كهذه تكفي للبرهان على وجود الله من أجل تعييننا الأخلاقي فقط، أي من منظور عملي، وأن التأمل فيه نظرياً لا يبرهن بأي شكل على قوّته."[1]

ولو حاولنا فهم هذه المسألة لتبين لنا أن ما يرمي إليه كانط هو بيان حدود العقل النظري في معرفة الله، فهو باستطاعته بواسطة البرهان بمبدأ العلية أن يدرك حقيقة جسم مادي من خلال نسبة قوة محرّكة له، حيث يتعين مفهومه كموضوع على العموم في علاقته بتلك القوة بالنسبة للحواس تحديداً. وذلك باعتبار أن له حيّز يشغله في المكان وكذلك امتداد، بالإضافة إلى العلاقة بين أجزاء ذلك الجسم المكوّنة له من جهة، ومدى امتداده في المكان من جهة أخرى.[2] ذلك إذاً المجال الذي في إمكان العقل النظري العمل فيه، بينما في ما يخص الله الذي يطلق عليه اسم الكائن فوق- حسي فمن المتعذر أن تُطبق عليه نفس الخطوات، بحيث أنه يتعين وفق مبدأ العلية بتحديد المكان والامتداد وغيرها. بل إنه يتم استنتاجه بشكل تراتبي في سلسلة العلل التي تحرك العالم بوصفه العلة الأولى له. بمعنى أنه يستعصي على مبدأ العلية أن يمكّننا من معرفة الله معرفة دقيقة كتلك التي نبلغها في معرفتنا بالأجسام المادية، وإنما ما نتوصل إليه عموما هو جملة الاستنتاجات العامة في أن للعالم علة أولى تؤول لها كل الموجودات والظواهر والحركات. كما لا يمكننا أن نحتكم على التفكير به ككائن موجود في المكان والزمان وليس مشروط بغيره، بل معرفتي به تتوقف على إدراكي بأنه مبدأ الخلق والحركة في العالم دون أن أتجاوز ذلك إلى تعيين مفهومه ككائن فوق- حسي.

لقد عمل كانط على تعزيز مكانة الأخلاق والرفع من شأنها، إلى حد أنه أوكل لها أصعب المهام. فلم تعد تلك المنظومة من القيم والتعاليم التي تلعب دور السلطة التشريعية في حياة الأفراد والجماعات، ولعل مثل هذا الدور سيجعل منها محدودة المجال أو لنقل تكون به تجريبية واقعية، وهو يرى أنه من المستحيل أن تُستمد المبادئ الأخلاقية من التجربة والواقع المتغير. بل هي عقلية قبلية باعتبار أنه من المستحيل أن نجد مثالاً أخلاقياً

[1] كانط ، نقد ملكة الحكم ، ص ص:459 -460 .
[2] المصدر نفسه ، ص ص: 460 -461 .

مستمداً من الواقع في صيغة قاعدة عامة وكونية.[1] فما هو تجريبي عادو ما يكون عرضة للتغير ومتوقف فقط على ما هو كائن وليس ما يجب أن يكون، يقول كانط في هذا الصدد:" كل عنصر تجريبي لا يكون فقط غير صالح لأن يكون ملحقا بمبدأ الأخلاقية، لكن أيضا وفي أعلى درجة يضرّ بنقاء الأخلاق، فالقيمة الخالصة في هذا الصدد للإرادة الخيّرة خيراً مطلقاً، وهي قيمة أسمى من كل قيمة بما لا يُقارن، تتلخص بدقة فيما يلي: وهو أن مبدأ الفعل مستقل عن جميع المؤثرات التي تمارسها مبادئ عرضية، وهي المبادئ الوحيدة التي تزودنا بها التجربة."[2]

وحري بنا أن نتقصى طبيعة تلك المهام التي تبدو الأخلاق جديرة بها، خاصة وأنها تجاوزت التقليد الشائع لها في التشريع وسن القوانين. إنها كما سبق الذكر وَصْلُ العلاقة بين الإنسان والله، ولكن ما هي مقومات ذلك؟ إنها الإرادة الحرة. هذه الأخيرة تعد من أهم الشروط أو الأسس التي بمقتضاها يتم تأصيل الفعل الإنساني وتحقيق تطلعاته إلى الكونية. نعم ذلك هو الطموح الكانطي، فهو لم يفكر يوماً ما في الإنسان كفرد ولا في زمن بعينه، بل كان يحمل دائما انشغالاً بضرورة توسيع آفاق الإنسان، باختصار كان يطمح إلى بناء الإنسان الكوني. لهذا الغرض نظر إلى الإرادة على النحو التالي:" لا ينبغي العمل إلا بمقتضى قاعدة يمكن لها أن تكون موضوعاً لذاتها بصفتها قانوناً كليا. ولكن هذه على الدقة صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية، فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية ليسا بالتالي إلا شيئا واحدا بعينه. فإذا افترضنا إذن حرية الإرادة، فيكفي أن نحلل تصورها لكي نستنبط من هذا التصور الأخلاقية ومعها مبدأها."[3] تؤسس الإرادة الحرة قانونها بنفسها لتخضع له دون إكراه منها. ثم يقول من جديد: "ومع ذلك فهذا المبدأ هو دائما قضية تأليفية يمكن التعبير عنها على النحو التالي: إن إرادة خيّرة خيراً مطلقاً هي التي يمكن لقاعدتها أن تحتوي دائماً في ذاتها القانون الكلي الذي هي قادرة على أن تكونه، ذلك

[1] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت، 1979 ، ص: 61 .
[2] كانط ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص: 68 .
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها، ص: 105

أن المرء لا يستطيع بتحليل تصور إرادة خيّرة خيراً مطلقاً أن يكتشف هذه الخاصية في القاعدة."[1]

إن ما يضفيه كانط على الإرادة الخيّرة يجعل منها عالماً من الأسرار والحقائق، فهي تحمل بداخلها القانون الأخلاقي وتحتويه بكل ثقله، لذلك تجدها مكتفية بذاتها وممتلئة. ومع هذا فهو يشترط أنه إذا كانت الإرادة ملازمة لكل الكائنات العاقلة، فمن الضروري أن تكون الحرية إحدى خصائصها الأساسية. فأية إرادة لا يمكنها أن تعمل على توجيه الأفعال إلا إذا كانت إرادة حرة. وطبيعة هذه الحرية أنها من داخلها وليست مستمدة من خارجها، وإلا أصبحت مشدودة لما هو خارجها وتابعة له. كما أننا عندما نتحدث عن كائن عاقل يعني وجود عقل عملي " موهوبا بالعلية من حيث علاقته بموضوعاته"[2] ، أي أنه من المستحيل أن يتلقى توجيهاته من الخارج بخصوص الأحكام التي يصدرها، وإلا لأرجع الكائن العاقل ملكة الحكم لا إلى العقل وإنما إلى الأهواء والميول. ومثل تلك الحرية في هذه الحالة لن تكون إضافة للإرادة ولا هي معطى تجريبي، بل هي ثاوية في ثناياها حتى لا تكاد تتميز عنها. وحتى إن مفهوم الإرادة من فعل أراد ومن يريد يستلزم أن يكون حراً، "أعني أن إرادة كائن عاقل لا يمكن أن تكون إرادة تنتمي إليه بخاصة إلا في ظل فكرة الحرية، ومن ثم يلزم لإرادة كهذه أن تُنسب من وجهة النظر العملية إلى جميع الكائنات العاقلة.»[3] وهنا نجد حضور قاعدة الحرية التي هي إحدى قواعد العقل العملي السابقة عندما يستخلص بأننا بخضوعنا للقانون الأخلاقي نعبر عن كوننا كائنات عاقلة اختارت ذلك لأنها حرة وليست مكرهة.

تلك هي دائما لغة كانط التي ينتقي فيها ألفاظ التنزيه والتسامي عن كل ما هو تجريبي ومشروط، بغرض الكشف عن المبادئ القبلية لكل فعل إنساني وهوما يُعرف بالبحث الترانسندنتالي. ولكن هذا يحيلنا إلى مساءلة فكرة الحرية عنده، ما طبيعتها؟ وهل يمكن الحديث عن حرية بعيداً عن المرجعية الواقعية؟ يجيب كانط:" لقد أعدنا في نهاية المطاف التصور المحدد للأخلاقية إلى فكرة الحرية، ولكن ليس من الممكن لنا أن نبرهن

[1] كانط ، المصدر السابق، الصفحة نفسها.
[2] المصدر نفسه ، ص: 107 .
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

على هذه كشيء من أشياء الواقع. لا في ذاتنا ولا في الطبيعة الإنسانية، فنحن نقتصر على النظر في أننا ينبغي ان نفترضها إذا شئنا أن نتصور كائنا على أنه كائن عاقل، وعلى أنه موهوب بوعي بعليته من حيث علاقته بالأفعال، أعني موهوبا بالإرادة."[1] يتبين لنا من هذا أن فكرة الحرية ليست قضية يمكن البرهان عليها أو إثباتها تجريبياً، بل هي فرضية يُسلم بها بالبداهة لأن للكائنات العاقلة إرادة تقتضي ضرورة وجود حريتها. إنها أشبه بالقضايا الرياضية أو تحديداً البديهيات التي يمكن أن نستخدمها في البرهان كمبادئ أساسية في حين أنها لا تقبل أن يُبرهن عليها.

تعد الحرية عموما حسب التصور الكانطي إحدى مسلمات العقل العملي التي يرتكز عليها في معارفه. كما أنها شرط ضروري للقانون الخلقي، وقد كتب في مقدمة كتابه **نقد العقل العملي** يقول:" الهدف من هذا العمل هو بيان أن هناك عقل خالص عملي، سننقد بهذا التصور كل السلطة العملية."[2] ويقصد بهذا أن هناك مفاهيم للعقل النظري أعلن أمامها عجزه عن إدراكها مثل خلود النفس، الحرية والله، وهي في الآن نفسه صارت مطلباً للعقل العملي ليؤمّن نفسه من الوقوع في التناقض. وإذا كانت الحرية شرطاً للقانون الأخلاقي وليست موضوعاً للفهم، فإن مفهومي الله وخلود النفس ليسا شرطاً لذلك القانون، بل هما شرطاً لموضوع الإرادة وهو الخير الأسمى والذي يعد معطى قبلي لها. ليست الإرادة الأخلاقية خاضعة لمبادئ ذاتية أو رغبة خاصة، لأن المبادئ العملية التي تفترض موضوعاً للرغبة بوصفه أساساً محدداً للإرادة، إنما هي مبادئ تجريبية لا ترقى إلى درجة اعتبارها قوانين عملية. فالقانون العملي الذي يشكل أساس الإرادة وقاعدة محددة لها هو القانون الأخلاقي، وهو كلي صادر عن العقل العملي الخالص وحده، ولا يعبر إلا عن حرية إرادة هذا العقل. إنه قانون الإرادة الحرة.[3]

وعليه فالإرادة التي اعتبرها كانط القوة الخلاقة والعامل المحرك للفعل الإنساني تتضمن بداخلها شرط الحرية، وهذه الاخيرة لا تتحكم في علاقتها بقوانين الطبيعة ولا تنعكس في العفوية واللانظام، بل في كونها تصبح مستقلة بذاتها وإذا كانت حرة فلا يعني

---

[1] المصدر نفسه، ص: 108 .

[2] Kant, Critique de la raison pratique , Op.cit. p :01.

[3] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 ، 2001 ، ص: 63 .

هذا أنها تسير خارج القوانين، بل كل ما في الأمر أنها تصنع قوانينها بنفسها. إن الإرادة حسب كانط ترتفع إلى مستوى عالم المعقول – وهو تقسيم يعود إلى أفلاطون إلى حد ما- والذي يعني عالم الأفكار المجاوزة لعالم التجربة، حيث نجد التصورات أو المقولات التي تقوم بالربط بين التمثلات الحسية.[1] يقول كانط:" والحال أن الطبيعة بالمعنى الأعم هي وجود الأشياء تحت قوانين، والطبيعة الحسية للكائنات العاقلة موجودة على وجه العموم تحت قوانين مشروطة تجريبياً، ولذلك هي بالنسبة إلى العقل تنافر. أما طبيعة هذه الكائنات فوق- الحسية نفسها من ناحية أخرى، فهي وجودها على توافق مع قوانين مستقلة كل الاستقلال عن أي شرط تجريبي، ولذلك هي تنتمي إلى استقلالية العقل المحض."[2] هناك وجود فيزيائي يخضع لقوانين الطبيعة، بينما يفلت الوجود الفوق- حسي من قبضة تلك القوانين ويشرع بواسطة العقل المحض قوانينه بنفسه، "وبما أن القوانين التي يتعلق بها وجود الأشياء بالمعرفة عملية، فإن الطبيعة فوق- الحسية ليست سوى طبيعة تحت استقلالية العقل المحض العملي. وفي جميع الأحوال إن قانون هذه الاستقلالية هو القانون الأخلاقي الذي هو بالتالي القانون الأساسي للطبيعة فوق- الحسية ولعالم الفهم المحض الذي يجب أن يوجد نظيره في العالم الحسي، ولكن في الوقت نفسه من دون أن يقوّض قوانينه."[3]

لو تمعّنا جيّداً في هذا التباين الذي يضعه كانط بين الطبيعة الفيزيقية التي تتحكم فيها قوانين التجربة، وبين الطبيعة فوق – الحسية التي تستمد سلطتها من ذاتها وهي مستقلة بنفسها عن كل ما يمكن أن يأتيها من خارجها. لوجدنا أن هناك قناعة قوية لديه بأننا كلما ارتبطنا بالطبيعة أو بالثقافة، كنا أكثر سلبية في امتثالنا لتلك السلطة وهذا ما يجعل معرفتنا تتوقف على الظواهر فقط. أما في حالة استقلالنا بذاتنا واكتفائنا بالتشريع الذاتي كنا أبلغ تحرّراً وتحققت لدينا معرفة الأشياء بعمق أو على الأقل نستطيع إدراك أن وراء تلك الظواهر حقائق أخرى وإن تعذر علينا إدراكها. ولكن ما حدود هذا الاستقلال؟ وهل يمكن الحديث عن إرادة حرة بإطلاق؟

---

[1] المرجع نفسه، ص: 65 .
[2] كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 ، 2008 ، ص:102 .
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من الواضح أننا أمام تعارض كبير بين الضرورة الطبيعية بحتميتها من جهة، ومبدأ حرية الإرادة من جهة أخرى. ووجود أحدهما قد يكون إن لم نقل بالضرورة إلغاء للثاني، وحتى نقارب المسألة أكثر نتساءل كيف تتأسس الإرادة الحرة في حضرة الحتمية الطبيعية؟ وأيهما أكثر رجحاناً بالنسبة إلى العقل، هل الطبيعة الفيزيقية التي تحكمها القوانين أم عالم الحرية الذي يصنع قوانينه بنفسه؟ وعلى العموم اعترض هذا الانشغال التفكير الكانطي وقد عبّر عنه فقال:" ههنا دون شك أصل لجدل العقل، ذلك لأنه فيما يخص الإرادة تبدو الحرية التي ننسبها إليها متعارضة مع ضرورة الطبيعة، إلا أنه مع كون العقل من وجهة النظر التأملية يقف بين هذين الاتجاهين، فإنه يجد أن طريق الضرورة الطبيعية طريق معبّد على خير وجه، وقابل للاستخدام أكثر من طريق الحرية."[1] بات العقل الإنساني أكثر تعودا على المضي في درب الطبيعة وضروراتها إلا أنه يقف مرتبكا في درب الحرية باعتباره أكثر تعقيداً وصعوبة، "ولكنه مع ذلك فمن وجهة النظر العملية، طريق الحرية الضيق هو الوحيد الذي يمكن للعقل أن يسير فيه في سلوك الحياة، (...) ينبغي للعقل أن يفترض أن المرء لا يستطيع أن يجد تناقضاً حقيقياً بين الحرية، وبين الضرورة الطبيعية لذات الأفعال الإنسانية ذلك لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الطبيعة ولا عن تصور الحرية."[2]

إنها محاولة منه لحل ذلك التعارض وبطريقته التي يرتضيها، الطريقة التوفيقية التي تقبل بالحلين دون أن يُنقص أحدهما من دور الثاني. كما أنه لا يجد ما يدعو إلى التنافر بين وجود الحرية وكذا الضرورة الطبيعية. من ناحية أخرى يخوّل كانط مهمة إزالة هذا الذي يبدو تناقضاً إلى الفلسفة التأملية باعتباره مسألة نظرية تدخل في اختصاصها. وعليها في هذه الحالة أن تبرر كيفية أن يكن المرء حراً دون أن يخرجه ذلك من ارتباطه بالضرورة الطبيعية، فحريته لا تعني أن يتملص من القوانين الفيزيقية التي تخضع لها كل الكائنات سواء كانت عاقلة أو غير ذلك، لأن وجود تلك الضرورات يخدم وجوده إن لم نقل أنها تجعله ممكناً . بل هي تخص أفعاله وكذلك أحكامه التي يصدرها داخل شبكة العلاقات التي

[1]كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ص:118-119 .
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ينخرط فيها مع الآخرين، وعليه يكون في وسع العقل النظري أن يقتنع قناعة تامة بأن وجود هذين العاملين متحدين ومتلازمين ضروري للوجود الإنساني. كما أن على العقل أن يستوعب أنه مهما كانت قوة الحرية التي يتمتع بها الإنسان، إلا أنها لن تجد لنفسها قيمة وتأصيلاً إلا في ظل تلك الحتميات الطبيعية.

إن مثل هذه المهمة التي على العقل النظري تحملها كفيلة بوضع أو تسطير خارطة عمل للعقل العملي، فمهمة الثاني تبدأ عند نهاية مهمة الأول. ومن الطبيعي أن لا يأبه العقل العملي بالمسائل التأملية كتلك التي اعترضتنا آنفاً، وكان عليه انتظار ما ستسفر عنه مناقشة العقل النظري لها من نتائج. وبناءا على ذلك يحدد مهمته الحقيقية والتي تتمثل في التشريع الأخلاقي وفق إقراره بالحرية طبعاً. هذا الإقرار يمكننا أن نعتبره في الأصل افتراض، نعم هو فرضية وضعها العقل التأملي قبل أن يفسح المجال للعقل العملي في مهمته لتتحول لديه تلك الفرضية إلى مبدأ واجب. وبناءا على ما سبق يمكننا تقصي حدود العقل العملي الذي يقف أمام المسائل النظرية عاجزا، كما أنه لا يبدأ عمله إلا إذا استمد مبدأ الحرية الذي هو افتراض وضعه العقل النظري سلفاً.

الفصل الرابع: الحكم والنقد وإشكالية الذات الحاكمة.

المبحث الأول: تمفصل الحكم مع الملكة.

أ- الحكم وملكة المعرفة

ب-الحكم وملكة الذوق.

ج-الحكم وملكة الإرادة.

المبحث الثاني: الحكم والمنهج الترانسندنتالي.

أ-إبستمية الحكم المعرفي (النظري).

ب-قيمة الحكم الجمالي.

ج-أبعاد الحكم الأخلاقي (العملي)

المبحث الثالث: قراءة في إبستمولوجيا الحكم عند كانط.

أ- قيمة ملكات الروح الإنسانية.

ب- الآفاق العلمية والفلسفية للنقد الكانطي.

المبحث الرابع: النقد الكانطي في الفكر العربي الإسلامي؛ التداعيات والتجاوز.

أ-المشروع النقدي في الفكر العربي الإسلامي؛ الموضوع والمنهج.

ب-المشرع النقدي للجابري

ج- إستطيقا كانط في الفكر الجمالي العربي بين التداعي والتجاوز.

د-شروط إمكان النقد في الفكر العربي والإسلامي.

توطئة:

إن أي مقاربة للفلسفة الكانطية حتى تلك التي تخص جزءاً أو جانباً منها، يمكنها أن تكشف عن ذلك التآلف والتناغم بين جنباتها. وقد حرص صاحبها أن يجعل من أفكاره نسيجاً من العلاقات التي يقود بعضها إلى البعض الآخر. وإذا رأى البعض في ذلك سهولة باعتبار أن معالم الطريق واضحة أمامه، فإن البعض الآخر وجد في ذلك مشقّة لأن فهم عنصر واحد وبسيط من تلك الفلسفة، يقتضي استحضار باقي الأفكار الأخرى.

وهذا الهاجس كان حاضراً إلى حد ما منذ دخولنا إلى عالم النص الكانطي لتقصي أفكاره ومحاولة فهم ماذا يريد من وراءها؟ فمتون هؤلاء الفلاسفة على غاية من الدقة تكاد لا تختلف عن النظريات الفيزيائية وحتى الرياضية، فهي إلى جانب استحواذها على لغة خاصة وأجهزة مفاهيمية لا تبتعد كثيراً عن الرموز الرياضية، تتضمن أيضا جملة من العلاقات التي تنتظم بشكل يجعلها تشبه القوانين إلى حد بعيد. لهذا سنحاول من خلال هذا الفصل أن نفك بعض تلك الرموز إن تعذر علينا كلها، ونعمل على رصد طبيعة الروابط التي يمكن أن تربط مفهوما ما بغيره من المفاهيم الأخرى.

ومن ناحية أخرى هناك مهمة يقتضيها البحث الفلسفي والتي تدخل في صميم عمله إن لم نقل أنها مرادفة له، إنها المناقشة والمساءلة التي تمثل حضور الذات الباحثة داخل تلك النصوص وكيفية استنطاقها لها. وهي ضرورة الغاية منها محاورة الفيلسوف من خلال بعثه داخل نصوصه للكشف عن ذلك الذي لم يقله. وهذا ما جعلنا نطرح التساؤلات التالية: ما الوظيفة الأساسية لملكة الحكم عند كانط؟ وما الجديد الذي يمكننا استكشافه من تناول هذا المفهوم داخل الفلسفة الكانطية؟ ما الذي يريده من البحث الترانسندنتالي في المعرفة، الأخلاق وفي الجمال؟ وأخيراً لماذا ندرس كانط؟ وكيف يمكننا أن نستفيد منه في الدرس الفلسفي؟ ثم ما الآثار التي خلفتها هذه الفلسفة في إنتاجات الفكر العربي؟

المبحث الأول: تمفصل الحكم مع الملكة

أ-الحكم وملكة المعرفة:

حظيت ملكة المعرفة باهتمام بالغ الأثر عند كانط، حيث خصها بالبحث في شروط الإمكان التي هي بمثابة الأسس التي بموجبها يمكن للذات أن تختزل المعطيات التجريبية وجملة الانطباعات الحسية، في موضوعات قابلة للدراسة. مع العلم أن هذه العملية لا تحدث بشكل تلقائي؛ بل إن لتلك الذات – كما أسلفنا في الفصول السابقة- أطراً قبلية يمكنها صياغة تلك المعطيات بما يناسبها. وهذا ما يجعلنا نلمس البعد الغائي للمعرفة عند كانط، إذ يحرص دائما وفي كل مجالات الفكر على تحديد خصوصية كل منها بإرجاع لكل عمل معرفي الملكة التي تتحكم فيه وتنظم آلية نشاطه. وغائية المسألة تكمن في تأكيده على أن تلك الملكة تكون أسبق من العمل في حد ذاته، وذلك حتى يتسنى للذات الوقوف على شروط إمكان مباشرتها المعرفية وبطبيعة الحال الحدود التي يجب أن تقف عندها.

ومثلما نجد في المستوى الفيزيولوجي نظاماً يتناسب فيه كل عضو مع الوظيفة التي يؤديها، لا تخرج الملكات العقلية عن هذا إذ تملك هي الأخرى قوانينها والطرق التي تنظم وتوجه نشاطها. وتشكل مثل هذه القوانين أهمية لدى بعض الفلاسفة فتصبح موضوع دراسة عندهم. وهكذا سيتجه الإنسان ليس فقط نحو غاية المعرفة، بل يكون هدفه هو المعرفة والإرادة معاً. ومثل هذا الوضع يجعل البحث يتجه نحو مساءلة المبادئ الأساسية التي تسير وفقها كل من ملكتي المعرفة والإرادة.

بينما تم تسليط الضوء على هاتين الملكتين في فلسفات عدة، تم تناسي إحدى أهم الملكات في المعرفة وهي ملكة الحكم، بمعنى أن ندرج ما هو خاص في ما هو

عام ويناسبه[1]. في أن نقدر الجميل وأن نحدد درجة اللذة والألم، أو نتقصى غائية الأشياء والإنسان تلك هي الوظائف الأساسية التي يقوم بها الحكم. إن هذه الملكة تقوم على التأمل ومع ذلك هي ليست معرفية، وهي تعمل على توجيه وإرشاد الفعل الإنساني إلا أنها لا تعني الإرادة. وبمعنى أقرب إلى الدقة هي تقع بينهما فتقوم بالربط والوصل. كما أنها تأخذ من ما هو تأملي من جهة ومن ما هو عملي من جهة أخرى، فهي على الحدود بينهما. ولكن باعتبار أن النقد الكانطي اتجه أولا إلى حقل المعرفة نتوقف عند هذه العملية، في سبيل رصد الكيفية التي تم بها الكشف عن الملكات المشتقة من ملكة المعرفة الرئيسية.

مبدئياً نتلقى أو بالأحرى نتمثل حسياً ونحدس ما تمدنا به الطبيعة بمعنى ما يكون خارجاً عنا، وبما أننا نمتلك حدسي الزمان والمكان فإنه يتم تصنيف الموضوعات الممتدة وفق المكان، وعلاوة على هذا التمثل الخارجي لدينا أيضا تمثل داخلي؛ وهو الذي يعطينا معرفة بالتّحولات المختلفة والحالات التي تجعلنا نعي ذواتنا، ونكون أيضا على علم بإحساساتنا وأفكارنا وكذا انطباعاتنا كيفما كانت. وبناءً عليه يمكننا ترتيب تلك المعطيات بنظام حسب حدس الزمان. فالزمان والمكان هما أساسَيْ عملية تمثل الموضوعات الحسية التي نتلقاها، وملكة التلقي التي تجعلنا نتمثل تلك الموضوعات في الزمان والمكان تُسمى حساسية.

في اللحظة الثانية نفكر في الموضوعات التي تمدنا بها الحساسية؛ نرتبها ونقيسها كما نقارن بينها في الكبر والصغر، المتساوي والمختلف في الكثرة والوحدة، الجوهر والعرض. كما نقيم بينها علاقات السببية والارتباط، باختصار نؤسس لمجموعة الموضوعات التي تعرفنا عليها قوانين ضرورية تتوافق معها، وهذه هي وظيفة الفهم L'entendement.[2] وإذا كان ما أعطته لنا الحساسية

[1] Charles Villers, La philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale, op. cit, p : 03.
[2] Charles Villers, Op .Cit, p :07 .

أسميناه تمثلات لأنه عبارة عن صور للانطباعات الحسية، فإن ما أقامه لنا من جهته الفهم نسميه تصورات أو مفهمة لتلك الموضوعات Conception des objets .[1]

ومع اللحظة الثالثة وبعد أن تمت صياغة التمثلات في مفاهيم آن الأوان لينفرد العمل الإنساني بخصوصيته، إذ لا يكتفي بما تمه به التجربة من معطيات ليصنع لنفسه لمسته الخاصة. حيث يتجاوز ما هو حسي إلى ما هو عقلي خالص، بل إن ما سيؤسسه العقل لا تستطيع الحساسية أن تصيغه فهو يتعلق بالأفكار المجردة الخاصة بالمطلق واللامتناهي. إنها تصورات للموضوعات غاية في المعقولية والتجريد وتتمثل في النفس، الله والخلود وهي تُسمى أفكاراً* – بالمفهوم الأفلاطوني- والملكة المسؤولة عن هذه الأفكار هي العقل.

من خلال ما سبق تكون معرفتنا ناتجة عن ائتلاف ثلاث ملكات: تلك التي تخص الانطباعات، التمثلات والحدوس وهي الحساسية. الثانية تتعلق بالمفاهيم والأحكام والتصورات تسمى الفهم، وأخيراً الثالثة التي تنتج المفاهيم فوق- الحسية والأفكار وينتجها العقل. ومن الواضح أن هذه الملكات تنتج كل منها أحكاماً بخصوص الموضوعات التي تعمل فيها، إذ تعيد تشكيلها من صورتها الخام إلى الصورة الأكثر شمولية، فمن الانطباعات الحسية إلى صور ومن هذه الصور إلى المفاهيم ثم من هذه الاخيرة إلى الأفكار المجردة التي تبتعد عن كل ما حسي خاص.

وعلى العموم كانت غاية كانط هي البحث الترانسندنتالي، أي الكشف عن المبادئ الأولية والقبلية لتلك الملكات والتي تكون في معزل عن التجربة، مما يجعل البحث يتجه نحو كل ما هو خالص في نظرية المعرفة العامة، والتي تتفرع بدورها إلى: نظرية الحساسية الخالصة، نظرية الفهم الخالص ونظرية العقل الخالص.

---

[1] Ibidem.

* والمقصود بها المفهوم الأولي لها عند الإغريق ectype تعني idées والتي تعني جملة الأفكار المطلقة والفوق حسية وهي ما ينفرد به الفلاسفة والحكماء ثم تحولت في المفهوم التداولي إلى أفكار بالمفهوم العام.

وبالطبع تحت هذه الملكات الثلاث بطبيعتها وقوانينها يقوم قانون المعرفة العام في حد ذاته، الذي يمثل الأساس المشترك لكل المعارف الإنسانية حيث يجعلها واحدة وبسيطة ومتناغمة فيما بينها.

وفي الحقيقة أن ما يجعل تلك الملكات رغم تباين وظائفها منتظمة ومتماسكة، هو الوحدة التي تختفي وراءها. إنها الذات ذلك الكيان الخفي الذي بدونه لا يمكن الحديث عن بناء معرفي؛ فهي تمنح صورتها لكل معارف الكائنات العاقلة. وعلى الرغم من تعدد المصادر وتنوع المعطيات التي يمكن للكائن أن يتلقاها، إلا أنها تتوحد في تركيب واحد نستطيع أن نقف على آثاره في الحساسية وفي الفهم كما في العقل. إن لهذا المبدأ الذاتي أهمية كبيرة في نسج تلك العلاقات المحكمة بين عناصر المعرفة، فبفضله تجمع الحساسية شتات الإحساسات التي تأتيها من الخارج، ويكمل الفهم المهمة بأن يضع الروابط في شكل علة ومعلول، وتسلسل تلك العلل وتعددها يتم جمعه وتنظيمه بإرجاعه ضرورياً إلى علة أولى ومطلقة تنتهي عندها كل الأسباب. وفي هذا يقول كانط:" إن وحدة الأنا أفكر هي الإدراك بحد ذاته"[1] وفي هذا نوع من التطابق بين الوعي الداخلي للفرد وعملية الإدراك، والذي يُعلي من شأن الذات ويبين فعاليتها بالنسبة لعملية الإدراك. ويحلل جيل دولوز G. Deleuze هذه النقطة فيرى أن الموضوع أيا كان هو قرين الأنا أفكر أو وحدة الوعي هو التعبير عن الكوجيتو*، لذا فالصيغة الحقيقية التأليفية للكوجيتو هي كالتالي: أفكر في نفسي وإذا فعلت ذلك أفكر في الموضوع أيّاً كان الذي أربط به تنوعاً متصوراً.[2]

وعليه يمكننا القول في هذه الحالة أن عملية المعرفة من أعقد العمليات التي تتم على مستوى الوعي، وبالرغم من تشابكها وتداخل عناصرها إلا أن حضور الأنا وثباته في سلطته الرقابية، يجعلها منتظمة ومحكمة في جوانبها. من الناحية النظرية

---

[1] Kant, Critique de la raison pure, Op.Cit, p :110.

* وهو المبدأ الديكارتي Cogito, ergo sum ، أنا أفكر إذاً أنا موجود.

[2] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ، 1997 ،ص:28 .

يبدو هذا الموقف مغرياً، ولكن هل بإمكان العقل الإنساني أن يضطلع بهذه المهام بمفرده ودون الاستعانة بملكات أخرى؟

ب-الحكم وملكة الذوق:

إذا كانت المعرفة تقوم على علاقة بين جملة من الملكات وهي تحديداً الحساسية والفهم والعقل وموضوع خارجي يتم تلقيه، فإن الذوق يُبنى على علاقة كل الملكات مع موضوع الجمال؛ حيث نجد فيه الذهن والحواس من جهة، الفهم والخيال من جهة ثانية والعقل والإحساس من جهة ثالثة. ومثل هذه الطبيعة تجعله أعقد بكثير من المعرفة نفسها، إذ يُدخل كل تلك الملكات في لعبة شيّقة سواء فيما بينها أو في ارتباطها بالأشياء الخارجية. من ناحية أخرى تكمن الصعوبة في عدم القدرة على التمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي في الحكم على الجميل. على كل كانت المحاولة الكانطية في مقاربة المسألة الأكثر عمقا وعلمية بحسب مؤرخي الفلسفة وكذا المختصين في علم الجمال*. في حديثنا عن الحكم المعرفي كانت المسألة واضحة لأن حضور موضوع وذات عاقلة لها من القدرات والمهارات التي تخوّل لها تفكيك عناصر ذلك الموضوع، ثم إعادة تركيبه بصورة جديدة ووفق معطيات العقل. ورغم ما في ذلك من صعوبة إلا أنها ممكنة في إطار ما هو موجود.

أما عندما نتجه إلى الحكم الجمالي فإننا نجد بعض التعقيدات الناجمة عن تداخل القيم فيه، بين ما هو جمالي وما هو أخلاقي وأحيانا ما يكون نفعياً. ولعل هذا الذي جعل كانط شديد الحرص على التمييز بين تلك التفاصيل وبالخصوص عندما فرّق بين الجميل(Beau) والجليل(Sublime). فعندما نحكم على منظر زهرة أو حديقة بأنها جميلة فحكمنا يدخل في ما يُعرف بحكم الذوق، بينما عندما نشاهد شخصاً ما يضحي بحياته من أجل إنقاذ شخص آخر، ونصف المشهد بأنه جميل ففي

* أنظر بهذا الخصوص: Jules Barni و Jurgen Brankel وأكثر الدراسات فهما لفلسفة الجمال الكانطية هي ل: Jouffroy بعنوان: Cours d’esthétique.

هذه الحالة هل هو حكم ذوق؟ لو تمعنا في الموقف كما هو لوجدناه يحمل قيمة أخلاقية وهي التضحية، ومن ناحية ثانية فهو ترك في أنفسنا أثراً يمكن أن نسميه رضى ليس أخلاقيا بقدر ما هو جمالي، أو على الأقل هو أقرب إلى الإحساس بالجمال. وحتى يحصر الفيلسوف مجال البحث الجمالي الذي هو بصدده، وضعه في حدود الطبيعة، حيث يقول:" لذا سوف يكون علينا أن نبحث فقط في استنباط أحكام الذوق، أي الأحكام حول جمال أشياء الطبيعة فنكون قد وفّينا مهمة البحث في ملكة الحكم الجمالية حقها."[1]

يبدو أن كانط كان على يقين بأن لحكم الذوق خصوصية تجعله عصياً على الفهم والإدراك، أو بالأحرى أنه يختلط على فهم الإنسان خاصة عندما يتشابه أحيانا مع الأحكام القيمية الأخرى. لهذا حرص على عزله عن ما يشوبه مثل المنفعة والمعرفة، بمعنى أن الحديث عن الذوق وعن الأحكام الإستيطيقية لا يعني معرفة موضوعية بالأشياء وبكيفياتها، ولكن هناك أثر ذاتي ينتج فينا من علاقة تلك الأشياء أو الكيفيات مع طبيعتنا.[2] تلك هي الآلية التي يتم بها حكم الذوق عند كانط والذي يختلف تماما عن الأحكام المنطقية.* وحتى يتسنى لنا فهم تمفصل هذه العلاقة بين مفهوم الحكم وملكة الذوق علينا أن نعود إلى النص الكانطي:" ضرورة الاستنباط أي بيان ضمان مشروعية نوع من الأحكام، لا يتحقق إلا حينما يدّعي الحكم الضرورة لنفسه؛ وهذا ما يتم له أيضاً إذا طالب بشمولية ذاتية، أي بموافقة جميع الناس على الرغم من أن الأمر لا يتعلق بحكم معرفة، وإنما فقط بلذة أو ألم بفعل شيء معطى، (...) وليست بحاجة إلى أن تؤسس على أي مفهوم للشيء، لأن الحكم هو حكم ذوق."[3]

[1] كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق،ص:198 .

[2] Jules Barni ,Op.Cit, p :13

*أنظر بهذا الصدد الفصل الثاني الخاص بطبيعة الحكم الجمالي .

[3] كانط، المصدر السابق،ص:198 .

يتحدث كانط عن ضرورة ما تجعل من حكم الذوق حكما شاملاً، من أين يستمدها؟ خاصة وأنه يختلف عن ما هو معرفي وما هو أخلاقي، حيث هذين الأخيرين يملكانها بالنظر إلى طبيعتيهما وقد قال في هذا الشأن:" وبما أنه ليس أمامنا في الحالة الأخيرة حكم معرفة، لا حكما نظريا يفترض أساسا له **مفهوم طبيعة** بوجه عام يكوّنه الفهم، ولا حكماً عملياً (محضا) يفترض أساسا له فكرة **الحرية** بوصفها فكرة **قبلية** يعطيها العقل؛ لذا يكون علينا أن نبرر قبليا شمولية حكم هو ليس حكماً يتمثل ما هو الشيء، ولا حكما يفرض عليّ أن أفعل شيئا لكي أنتجه."[1] تلك خصوصية حكم الذوق الذي يختلف عن الحكم المعرفي الذي يقوم على المفاهيم، كما يتميز عن الحكم العملي الذي يفترض هو الآخر وجود الحرية، "وإنما بالنسبة إلى ملكة الحكم بوجه عام علينا أن نبرّر فقط **الصلاحية الشاملة** لحكم **فردي** يعبّر عن الغائية الذاتية لتمثل تجريبي لصورة الشيء، كي يكون بوسعنا أن نفسر كيف أن شيئا ما يمكن أن يبعث على الرضى بمجرد الحكم عليه(من دون حساسية أو مفهوم)؟ وكيف يصح أن يُعلن عن رضى يتعلق بشخص واحد، إنه بمثابة قاعدة لكل شخص آخر."[2]

من الواضح أن ما يقترحه الفيلسوف في شأن حكم الذوق يختلف تماما عن حكم المعرفة المحكوم بالطبيعة وكذلك عن حكم الإرادة الذي يستند على فكرة الحرية، إنه **افتراض بالشمولية** يجعل الحكم الجمالي عاماً يمكننا من خلاله أن نحكم على ما هو جزئي بما هو كلي. كما أن إدراكنا المادي لموضوع الجمال ليس هو علة حكمنا عليه، بل هو انعكاسه في المخيلة أو ما يُسمى بالشكل وهو يختلف عن العناصر المادية الخاصة به. لذلك يتساءل كانط عن اللون والنغم إذا كانا جميلين بذاتيهما؟ فيجيب بأنهما غارقان في المادية باعتبارهما يُنتجان لنا إحساسا (مادة

[1] المصدر السابق، ص ص: 198-199 .
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

للتمثلات) لا غير ويمكن وصفهما بالملائمين، وفي هذه الحالة قد تختلف ملائمة كل منهما من شخص إلى آخر مما يُصعّب إصدار الحكم الجمالي الخالص في حقيهما.[1]

إن ما يبرر لذة الجمال العليا هو ذلك التصور المنعكس للشكل في المخيلة، وهو ما يؤسس الحكم الجمالي. كما أن ذلك الشكل لا يحدد أية منفعة للعقل؛ فاللذة الجمالية منزهة عن المنفعة الفكرية وكذلك عن المنفعة العملية، إنها قائمة بذاتها ومجردة نهائيا عن المنافع.[2] بل حتى أن كانط ينفي عن ملكة الذوق صفة التشريع، لأن التشريع وظيفة تقتضي وجود مواضيع تعمل عليها وبالتالي تكون خاضعة لها وتابعة لسلطتها، في حين أنها مستقلة تماما حتى عن الموضوعات الجمالية التي تمارس نشاطها عليها. ماذا يريد كانط من كل هذه التفاصيل؟

إن الحكم "هذا جميل" لا نقصد به " هذا ممتع"، فالحكم الأول عام وشامل إنه أكثر موضوعية. أما الثاني فهو يحدد منفعة وهو غاية في الخصوصية، إنه يرتبط بما يحققه من مصلحة للإنسان في لحظة زمنية معينة، بينما قد لا يعني شيئا لشخص آخر في نفس اللحظة أو في لحظة أخرى. وبالمقابل يتميز الحكم الإستطيقي في المثال الأول بشموليته، إذ يتضمن لذة عامة يمكن تعميمها على الجميع أو بمعنى أنها قانون يشترك العموم في الاعتراف به. ومن هنا يتضح لنا ما كان يريده الفيلسوف من حصره للحكم الجمالي، إنه يهدف إلى وضع قانون للذوق عام وشامل يتفق حوله كل الناس. وذلك من خلال ائتلاف المخيلة مع ملكة الفهم، مثل هذه الملكات إذا ما عملت بشكل منظم ومتناغم فإنها تحقق وحدة واتفاق بين الناس. صحيح أن للمخيلة مجال واسع من الحرية، إلا أنها عندما تلتقي مع صرامة الفهم وآليته تجد لنفسها مَعلما موجهاً ومساراً موجهاً. يقول كانط:" وهذا يعني أنه نظراً لأن المخيلة تنظم من دون مفهوم، وفي هذا قوام حريتها يجب أن يُقام حكم الذوق على مجرد إحساس بالتنشيط المتبادل بين المخيلة في **حريتها** والفهم **بامتثاله**

[1] المصدر نفسه، ص: 127 .
[2] جيل دولوز، المرجع السابق، ص: 79 .

للقانون، إذاً على شعور يسمح بالحكم على موضوع وفقا لغائية التمثّل (الذي يُعطى به الموضوع)"[1] يتم بناء الحكم الإستطيقي على نوع من اللعب بين ملكتين تتمتع إحداهما بالحرية (المخيلة)، وتستجيب الثانية لسلطة القوانين العقلية الخالصة. "وهو تحفيز ملكة المعرفة في لعبها الحر؛ ويحتوي الذوق بما هو ملكة حكم ذاتية، على مبدأ إدراج ولكن ليس إدراج العيانات تحت **مفاهيم**، بل إدراج ملكة العيانات أو العروضات(أي المخيلة) تحت ملكة المفاهيم (أي الفهم)، بقدر ما تتوافق الأولى في **حريتها** مع الأخيرة في **امتثالها للقانون**."[2]

إذا كان للفهم دور مهم في حكم الذوق بإدراج المخيلة تحته، فذلك يعني أن هذا الحكم يجب أن يُردّ إلى مفهوم ما، وإلا فما معنى أن يتصف بالضرورة عند كل واحد منا؟ يقول كانط:" **الموضوع:** حكم الذوق لا يقوم على مفاهيم؛ وإلاّ لأمكن المنازعة في هذا الشأن (والفصل في الأمر بواسطة مفاهيم). **نقيض الموضوع:** حكم الذوق يقوم على مفاهيم وإلا لما أمكنت المناقشة في هذا الشأن، على الرغم مما هناك من اختلافات (أي ادعاء إقناع الغير بهذا الحكم)."[3] ورغبة منه لحل هذا التعارض وحتى لا يتناقض هذا الكلام مع ما سلف، يرى أن هذا المفهوم غير قابل للبرهنة على الحكم – فهو ليس حكم معرفة- إنه يخص الشخص الذي يصدره فقط وليس عامّاً. ومن ناحية أخرى لابد أن يتضمن حكم الذوق مفهوم الفهم الخالص لما هو فوق-حسي في صورته كظاهرة، وإلا لما كان صالحاً للجميع. وبهذا ينهي كانط التنازع بين القول الأول والثاني، في ما يُعرف بنقيضة الذوق. ويبقى الطموح الكانطي دائما يلح في طلب التعميم والاتفاق بين الناس، حتى في المسائل التي نادراً ما يتفقون حولها. فهل يحدث يوماً أن يلتف البشر حول الجمال ويضعون معايير كونية وموحدة له مهما اختلفت الأمكنة والأزمنة؟

---

[1] كانط، المصدر السابق، ص ص:206-207 .
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المصدر نفسه، ص: 273.

ج-الحكم وملكة الإرادة:

لقد تبين لنا مما سبق أن كل من المعرفة والجمال حظيتا باهتمام كانط، حيث سعى إلى فهمهما بالكشف عن آليات عمل الملكات فيهما. إلا أنه مع الأخلاق نجده يخصص لها كل جهوده ويتوسل بكل المناهج من أجل مقاربتها. حتى أنه يبدو قد اتخذ من المعرفة وسيلة لبلوغ الأخلاق، وعلى العموم إن أكثر ما يشده إلى ذلك العالم هو أنه يقوم بالأساس على إحدى أهم الملكات الإنسانية وهي الإرادة. ومن جهة أخرى لابد من الإشارة إلى التربية الصارمة التي تلقاها الفيلسوف في طفولته تحت تأثير النزعة التقوية، وبطبيعة الحال من يكون تقويا في طفولته وشبابه لابد أن يتحول إلى أخلاقي صارم، ولم يغير توجّهه الفلسفي النقدي في تربيته العائلية الأولى.[1] هذا لا يعني أن فلسفته الأخلاقية اتخذت خطاً واحداً من أولها إلى آخرها، وإنما يمكننا القول أنه لم يتوقف يوماً عن الإيمان بأن الأخلاقية هي القيمة العليا والقصوى في سلم القيم الإنسانية.[2]

من المسلمات التي ينطلق منها كانط في مقاربته الأخلاقية، ما يسميه بالواجب وهو ذلك القانون الداخلي الذي يحكم الفعل الإنساني، وهو لا يستمده من الدين ولا من التشريعات القانونية، بل من العقل الخالص وحده. وباعتباره يسعى دائما إلى البحث في الشروط الأولية الخالصة لكل نشاط إنساني، فقد وجد أن الواجب هو الصورة القبلية لكل حكم أخلاقي ولكل تقييم إيتيقي. وحتى يكون الحكم الأخلاقي ضروري وقائم بذاته، يجب أن يحمل في جوهره عنصر الخيرية التي هي شرط إمكانه ووجوبه. أي أنه لا يكون خاضعاً لأية تحديدات خارجية تجعله مشروطاً بوجودها، فالخيرات التجريبية (المنافع والمصالح المؤقتة) ليست مطلقة وإذا ما ارتبط بها صار هو الآخر نسبيا وبالطبع يزول بزوالها. إن عنصر الخيرية الذي أشرنا له سابقاً ذلك المطلق واللامشروط هو الإرادة الخيّرة. الإرادة في ذاتها

---

[1] Yvon Belaval, La révolution kantienne, Gallimard, Paris, 1978, p p :63-64.
[2] Ibidem.

وليست تلك الخيرات المحدودة مثل السعادة، اللذة، حفظ الذات أو النوع أو حتى الكمال. " إن الإرادة الخيّرة خيراً مطلقاً، حيث المبدأ يجب أن يكون أمراُ مطلقاً، تغدو إذن غير متحددة بالنظر إلى جميع الأشياء، فهي لا تشمل إلا صورة فعل الإرادة بوجه عام وذلك كاكتفاء ذاتي. أعني أن استعداد القاعدة لكل إرادة خيّرة لكي تقوم بمثابة قانون كلي، هو أيضا القانون الأوحد الذي تفرضه على ذاتها إرادة كل كائن عاقل، دون أن يدخل من الباطن كمبدأ دافعاً أو مصلحة أياً كانت."[1]

فالإرادة الخيّرة إذاً خاصية تتميز بها كل الكائنات العاقلة، وهي مكتفية بذاتها لا تحتاج إلى دعامات خارجية. ولكن يجب التذكير أن مثل هذه الإرادة لا تعمل إلا في وجود مبدأ الحرية، حيث يتزامن الفعل الإنساني دائما في حركيته مع جدلية تنجم عن تصادم إرادته الحرة من جهة، ورد فعل خارجي من جهة أخرى. وكأن الحرية هنا هي علة وجود الإرادة وشرط إمكانها. فنحن لا يمكن أن نمتلك إرادة ذاتية إلا في حضور الحرية، إن هذه الأخيرة منزهة تماماً عن عالم الحس والتجربة الذي من شأنه جعلها مشروطة، كما أنها لو كانت كذلك لما لزم عن ذلك عليتها للإرادة الخيّرة. وبناءاً على هذا فإنه إذا كانت الإرادة تنتمي إلى العالم المعقول المجرد، فإن الحرية بالضرورة تكون مجاوزة للتجربة.[2] وهنا نطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل الإرادة تتجه نحو الخيرية؟ بمعنى آخر ما الذي يضمن الطبيعة الخيرية للإرادة الحرة في الفعل؟

يقول كانط:" الاستقلال الذاتي للإرادة هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية وللواجبات المطابقة لها؛ وكل تنافر للتحكم من جهة أخرى ليس فقط لا يؤسس أيّ إلزام على الإطلاق، بل هو أكثر من ذلك مضاد لمبدأ الإلزام ولأخلاقية الإرادة. وهذا يعني أن المبدأ الوحيد للأخلاقية يقوم في الاستقلال عن كل مادة (أي

---

[1] كانط، أسس ميتافيزيقا الاخلاق، مصدر سابق ،ص ص:97 -98 .
[2] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص: 64 .

عن موضوع مرغوب فيه)."[1] إذاً هناك القانون الأخلاقي الذي يقف وراء خيرية الإرادة، والذي يعمل كجهاز لقياس مدى مطابقة الأفعال الصادرة عنها له. ومن جهة أخرى يعمل أيضاً على تأطير الحرية التي تتميز بها تلك الإرادة، والتي لا تعني الفوضى والتخلص التام من الواجبات. بل هي على العكس تخضع لسلطة القانون الأخلاقي، في حين أنها متحررة من تأثير التجربة عليها. وقد سبقت الإشارة إلى أن احترام الإرادة للقانون الأخلاقي لا يعد خضوعاً بالمفهوم السلبي، وإنما وصاية أو توجيه لها باعتباره ناتج عن التشريع الذاتي الذي وضعه العقل العملي الخالص. من جهة أخرى نستطيع أن نرصد هذه الارتباطات بين كل من الإرادة والعقل الخالص وكذلك القانون الأخلاقي من خلال ما يلي:" إذا أقرّ بأن العقل المحض يمكن أن يحتوي في ذاته على مبدأ عملي، أي كافٍ لتعيين الإرادة، عندئذ توجد قوانين عملية؛ أما حينما لا يكون ذلك فإن كل المبادئ العملية تمسي مجرد مسلمات، فقد نلقى في إرادة كائن عاقل تأثّرت إرادته مَرَضياً* تعارضا بين المسلمات وبين القوانين العملية التي عرفها هو بنفسه."[2]

انطلاقا من هذا النص نتساءل عن كيفية تمفصل هذه الملكات فيما بينها؟ وإذا كان الأمر يتعلق هنا بعملية التشريع فما العلاقة بين ملكة الإرادة وملكة الحكم؟ من المبادئ الأساسية في عملية التشريع، هو تحقيق الشمولية فالقانون الأخلاقي يسعى دائما إلى إيجاد صيغة تشريعية عامة لا تخص عصراً أو مكاناً معينين. بل هو يعمل وفق مبدأ التشريع الشامل، وقد تأكد لنا ذلك من خلال حرص كانط الشديد على أن تكون كل قاعدة أخلاقية تتضمن بداخلها صفة القانون الشامل. وعلى كلٍ فإن مرد هذه الشمولية هو العقل فتلك مهمته، في حين يكتفي الإدراك ببناء تصوراته انطلاقا من موضوعات تقتصر على شروط الحساسية. من هنا يمكننا القول أن العقل هو الملكة المسؤولة عن سنّ القوانين بعيداً عن التجربة، وهذا الذي يجعله يُسمى بالعقل

[1] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنّا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 ، 2008 ، ص ص: 86 -87 .
* استعمل كانط كلمة (pathologisch) بمعنى الوقوع تحت تأثير الحساسية والتجربة. (عن المترجم)
[2] كانط ، المصدر السابق، ص: 66 .

العملي الخالص. أما ملكة الرغبة المستقلة بذاتها عن الموضوعات فتُسمى إرادة، إذ تكتفي بذاتها عن غيرها. من هذا المنطلق تتضح لنا الأرضية التي نحن عليها الآن وهي المستوى القبلي، بمعنى السابق عن كل تجربة والذي يتألف من إرادة حرة بعيداً عن أي شرط محسوس أو قانون طبيعي. كما نجد أيضا القانون الأخلاقي الذي بمقدوره أن يحدد مثل تلك الإرادة المستقلة. لكن لدينا أيضا العقل العملي الذي يؤدي بنا إلى مفهوم الحرية، فهذه الأخيرة تبقى مجرد فكرة في العقل التأملي ما لم تخرج إلى عالم الأخلاق حيث ندرك بأننا أحرار عندما نجد أنفسنا نمتثل للقانون الأخلاقي عن اختيار وطواعية.

ما المجال الذي يقع عليه تشريع العقل العملي؟ إنه مجال الكائنات العاقلة الحرة، ومفهوم الحرية هنا ليس ظاهرة مثل الظواهر الطبيعية التي تُدرك في الزمان والمكان، بل هي شيء في ذاته (noumène) والتي تمثّل حدود المعرفة. وبما أننا كائنات حرة نملك هذا النومين، فنحن بذلك جزء من عالم معقول أو ما فوق- حسي.[1] إن هذا المفهوم هو واحد من النومينات التي يقف عندها العقل النظري، ومع هذا يعطي له العقل العملي حقيقة موضوعية؛ وذلك لأنه يعد الضامن العملي للكائنات العاقلة حتى تحظى بالأخلاقية. "ومع ذلك يبقى دوماً لافتاً للانتباه كثيراً أن تكون فكرة الحرية، من بين أفكار العقل الثلاث الخالصة: **الله، الحرية وخلود النفس، هي** المفهوم الوحيد فوق- الحسي الذي يُثبت (بواسطة العلية المفكّر بها فيه) حقيقته الموضوعية في الطبيعة عبر تأثيره الممكن فيها، وبهذا بالذات يجعل ربط الفكرتين الأخريين بالطبيعة، ولكن أيضا (ربط الأفكار) الثلاث معاً بدينٍ أمراً ممكناً."[2] تتوسط فكرة الحرية بين العالم الفوق –حسي والعالم المعقول، فهي إلى جانب كونها إحدى مسلمات العقل العملي تجد لنفسها حضوراً في عالم الطبيعة الذي غالبا ما يدل عليها. "كان لابد للفلسفة النظرية البحتة (التي لم يكن بوسعها أن تزوّدنا بأكثر من مفهوم سلبي للحرية أيضاً) إلا أن تَيْأَس من الوصول إليها. فينتج من هنا أنه بإمكان

[1] جيل دولوز، المرجع السابق، ص ص: 50 – 51 .
[2] كانط، نقد ملكة الحكم، ص ص:448 -449 .

مفهوم الحرية (بما هو مفهوم أساسي للقوانين العملية غير المشروطة إطلاقاً) أن يوسع العقل إلى ما وراء تلك الحدود التي ليس لأي مفهوم طبيعي(نظري) أمل في غير أن يبقى محصوراً داخلها."[1]

نفهم من هذا الكلام أن لفكرة الحرية مشروعية عملية باعتبارها شرط إمكان أخلاقية الإرادة الإنسانية، حتى وإن كانت نظريا تتعذر معرفها أو إدراكها. أي أنها لا تكون كمفهوم ممكن، وإنما كواقع حقيقي فقط أو إنها حقيقية بالنسبة لفعلنا وليس لمعرفتنا. وبهذا لا يصبح الإنسان مجرد موضوع للقانون الأخلاقي، في الوقت الذي يكون فيه العقل هو المشرّع للقوانين والإرادة هي ذلك العقل في شكله العملي. وبالطبع لا يتسنى له سنّ القوانين والتشريعات إلا إذا كان حراً يخضع للقانون الذي صنعه لذاته وللآخرين. ولكن إذا كان القانون الاخلاقي قانون وجودنا المعقول، فهل معنى هذا أنه يقطع الصلة مع عالم الحس والتجربة؟ أليست الكائنات العاقلة التي تتمتع بالتشريع الأخلاقي هي أيضاً موجودات في الواقع وبالتالي تسري عليها قوانين الطبيعة؟ وهنا تُطرح مشكلة الشر باعتبارها تربط بين المعقول والمحسوس، والتي غالبا ما ينسبها كانط لعالم الحساسية وفي أحيان أخرى يرجعه إلى الطبيعة الأولية للإنسان، وهوما يسميه بالشر الأصيل. فالخطأ البشري يقع في الواقع لكن له ما يبرره في عالم المعقول.

إن هذا التباين – إن جاز لنا قول ذلك- بين الطبيعتين يجعلنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بينهما؟ يقول كانط: "يعين الكائن العاقل مكانه كذكاء في العالم المعقول ويدعو عليته إرادة، من حيث كونها فحسب علة فاعلة منتمية إلى هذا العالم. ومن جهة أخرى لديه مع ذلك وعي بذاته أيضاً كجزء من العالم المحسوس، حيث تكون أفعاله بمثابة إفصاحات في الظواهر عن هذه العلية، ومع ذلك فليس في الوسع أن نضع يدنا على إمكانية هذه الأفعال بواسطة هذه العلية التي نعرفها."[2] هناك

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ص:114 -115 .

انسجام جلي بين الذكاء الذي يمثل ملكة العالم المعقول والإرادة التي هي فاعلية لذلك العالم، فهي تفعّله وتجعله ممكناً. "ومن ثم فإذا كنتُ عضواً في عالم معقول فقط دون سواه، لكانت أفعالي متوافقة توافقاً كاملاً مع مبدأ اكتفاء الإرادة الخالصة، ولو كنت عضواً في عالم محسوس فقط، لوجب افتراض أن هذه الأفعال تأتي متوافقة تماماً مع القانون الطبيعي للرغبات والميول تبعاً لتبعية الطبيعة."[1] في هذا النص يضعنا كانط أمام عالمين أقل ما يُقال عنهما أنهما متقابلين، عالم الطبيعة بقوانينها الفيزيائية والتي لا يستطيع الإنسان أن يتنصل منها، وعالم فوق – الحسي أو المعقول الذي يلعب فيه دور المشرّع. أما الاكتفاء بالأول فيعني العيش وفق الميول والرغبات وهو ما يطلق عليه كانط مبدأ السعادة.* وأما البقاء في العالم المعقول حيث التمسك بالإرادة الخالصة وهو خيار مثالي لكائن غير واقعي (سماوي). وهو وضع يغيّب الغاية الحقيقية من الأخلاق و يجعل الإنسان دائما في حالة عبودية وتبعية، لأنه في تلك الحالة سيفقد إحدى أهم مقومات وجوده إنها حريته. ومع هذا يحاول الفيلسوف حل هذا التعارض بين الطبيعتين فيقول: "في الحالة الأولى تستند الأفعال إلى المبدأ الأسمى للأخلاقية، وفي الحالة الثانية تستند إلى مبدأ السعادة، ولكن ما دام العالم المعقول يشمل أساس العالم المحسوس، وبالتالي أساس قوانينه. ولما كان هذا العالم بالنظر إلى إرادتي (التي تنتمي انتماء تاما إلى العالم المعقول) هو مبدأ مباشر للتشريع"[2] يضع كانط هذه المقدمات من اجل بيان إمكانية التوافق بين مبدأ الأخلاقية من جهة ومبدأ السعادة من جهة أخرى، ثم يستكمل قائلاً: "ولما كان ينبغي تصوره بهذه الطريقة، وإن كنت من جهة أخرى كائنا منتميا إلى العالم المحسوس فينبغي لي أيضا كذكاء، أن أقر بخضوعي لقانون العالم المعقول، أعني للعقل الذي يشمل هذا القانون في فكرة الحرية ومن ثم خضوعي لاكتفاء الإرادة. وينبغي لي بالتالي أن

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

*وهو أحد المذاهب الفلسفية في الأخلاق التي ظهرت عند الإغريق والذي يرى أصحابه أن غاية الإنسان من الأخلاق هي تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة سواء كانت باللذات أو بالمنافع. وقد عارضه كانط معتبرا السعادة مهمة في الأخلاق لكن ليست هي غايتها القصوى.

[2] كانط، المصدر السابق، ص:115 .

أعتبر قوانين العالم المعقول كأوامر لي والأفعال التي تتوافق مع هذا المبدأ كواجبات."[1]

وبهذا يتحقق إذاً انسجام وتناغم بين الملكات، بين الإدراك الحسي والعقل المشرّع. فكلاهما يعمل باتفاق مع الآخر- وهذا ما وجدناه أيضا في ملكة المعرفة وملكة الذوق- فمثلا يتم التأليف بين مبدأ السببية (تجريبي) ومبدأ الحرية (معقول)، فتتكون السببية الحرة كما يسميها كانط. وهكذا يتم الاتفاق بين الإدراك والعقل في إطار ما يُسمى بالحس الأخلاقي المشترك.[2] وكما نلاحظ فإن هذا الاتفاق هو تأطير من العقل للإدراك، بمعنى أنه رغم ما يبدو من نية في التكامل إلا أن ما يضمره كانط دائماً هو احتواء العقل لكل الملكات وإلى أبعد الحدود.

---

[1] كانط، المصدر السابق، ص: 115 .
[2] جيل دولوز، المرجع السابق، ص ص: 58 – 59 .

المبحث الثاني: الحكم والمنهج الترانسندنتالي

أ-إبستمية الحكم المعرفي (النظري):

في تتبعنا لمسار الفلسفة الكانطية تبين لنا أنها تضمنت العديد من المواضيع التي شغلت الفكر خاصة في الفترة الحديثة، كالمعرفة والأخلاق والجمال فضلا عن الدين والسياسة وحتى التربية. إلا أن اهتمامنا بالمجالات الثلاثة الأولى هو بغاية الكشف عن العلاقات التي تربط بينها من ناحية، ولما لهذه الموضوعات من أهمية حيث حظيت باهتمام الفيلسوف وخصص لها أهم مؤلفاته*من ناحية أخرى. كما أن السمة العامة التي طغت على فلاسفة الأنوار هي سعة الاطلاع والنزوع نحو إعادة القراءة لكل إنتاجات الحضارة الإنسانية، من أجل مساءلتها وإعادة فحصها في رؤية جديدة تتملص من كل أشكال الانغلاق والدوغمائية.

وفي سبيل تلك الغاية اجتهد كانط في إعادة قراءة التراث الفلسفي الأوروبي الذي سبقه، وإن لم يكن نقده موجهاً بشكل مباشر للمذاهب والأنساق الفلسفية السابقة على حد تعبيره* إلا أنه استفاد من تلك الفلسفات ومِمَّا وقعت فيه من أخطاء، من أجل رصد إمكانات العقل الإنساني الخاصة به وبعيداً عن أية مؤثرات خارجية. وذلك هو ما يُعرف لديه بالمنهج الترانسندنتالي والذي يعني تقصي المبادئ القبلية للعقل والتي تسبق كل تجربة واختبار. تلك القدرات التي يملكها العقل بمعزل عن أي مدد يأتيه من الخارج. إن ثقة هذا الفيلسوف بالعقل دفعت به إلى تكريس فكرة واحدة تكاد تسيطر على كل أعماله وهي أن كل الأفكار والصياغات المحكمة إنما تؤول إلى العقل دون سواه من الملكات. وسلطة العقل هذه يستمدها من تركيبته الأولية والثابتة التي تتمثل في حدسي الزمان والمكان كصورتين قبليتين. لذلك توصف فلسفته دائماً بأنها تحليلية وليست بنائية تركيبية، حيث انطلق من جملة المعارف التي يملكها كل

---

* والمقصود بها كتب كانط وهي على الترتيب: "نقد العقل الخالص" (1781) و"نقد العقل العملي" (1788) و"نقد ملكة الحكم" (1790).

* أنظر بهذا الخصوص مقدمة الطبعة الأولى من كتابه: Critique de la raison pure, trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, Paris, 1993, p :07.

شخص مهما كان بخصوص الألوان والأعداد كقولنا أن لون الحائط الذي أمامي أبيض، أو أن 8 +2=10 وهي قضايا عامة ومشتركة، لكن السؤال الذي طرحه هو ما الوسيلة التي مكّنتنا من التعرف على تلك القضايا؟ وكيف توصّلنا إلى إدراكها؟ وهل للإنسان قدرات أولية استطاع بموجبها الوصول إلى تلك المعارف؟ وعلى هذا الأساس يصنف القضايا إلى أولية والتي تشير إلى حقيقة موضوعية في الخارج كقولنا: " تشرق الشمس دائماً" وأخرى ثانوية مثل: " يعلم الناس أن الشمس تشرق دائماً"، وسيتجه كانط إلى الاهتمام بالنوع الثاني لأن ما يهمه هو جملة الاستعدادات التي يملكها الإنسان والتي سمحت له بمعرفة تلك المعلومات.[1] ومعارف الإنسان مهما تعددت لا تخرج عن كونها إما أنها تأتيه من التجربة وتسمى بعدية، وإما أنها من ذاته وتعد قبلية، أو نقول هي إما تركيبية أو تحليلية. وعليه ينتج عن هذين التصنيفين أن قضايا الإنسان لا تخرج عن أربع وهي:

1 – قضية قبلية تحليلية: كقولنا " الجسم ممتد" فهي معرفة قبلية لا تحتاج إلى تجربة، لأن الامتداد خاصية جوهرية في الجسم، المحمول فيها لم يضف جديداً للموضوع بل هو مجرد تحليل له.[2]

2 – قضية قبلية تركيبية: مثل " كل المعادن تتمدد بالحرارة" هي تركيبية لأننا لم نصل إليها إلا بالخبرة والتجربة، كما أن خاصية التمدد ليست جزء من تعريف المعدن، لكن الإنسان لم يختبر كل أنواع المعادن بل جرّب على البعض منها ثم استنتج الحكم العام من ما هو جزئي، وعليه فهي قضية قبلية وليست بعدية.

3 – قضية بعدية تحليلية: مثل القول " هذا الجبل عالٍ" فهو حكم تقريري على شيء أراه أمامي، فهي تحليلية لأن صفة العلو لا تضيف شيئا للجبل بقدر ما تصفه، وهي بعدية لأنني استخدمت بصري لإدراك العلو.

4 – قضية بعدية تركيبية: مثل قولي " عدد عناصر المجموعة A مساوٍ لعدد عناصر المجموعة B إنها بعدية لأنني لم أحكم بالتساوي إلا بعد الخبرة الحسية أي العد والمقارنة، كما أنها تركيبية لأنها لا تدخل في تعريف الزهرتين بل هي مضافة

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي للنشر، بيروت، ط1 ، ص:166 .
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لكل واحدة منهما.[1] من الواضح أن القضايا 1 و3 و4 واضحة وتبدو منطقية، بينما عندما نذهب إلى القضية 2 نجد مشكلة تعتبر من الإشكالات التي اعترضت كانط. فلو تمعنا فيها لوجدنا أن كلمة تركيبية تعني أنها جديدة ومستمدة من التجربة، إذ أنه تم التجريب على بعض المعادن كحالات جزئية وهو ما يصدق عليه حكمي ذلك. بينما هناك معادن لم أختبرها وبالتالي لا يحق لي أن أحكم عليها بالعموم، مما يعني أن هذه القضية لا تتميز بالشمولية، فمن أين جاءت تلك الضرورة إذاً؟ لأن القبلي يعني الضروري والشامل لكن المثال الذي عندي لا ينطبق عليه ذلك. كما أن قضايا العلم أيضا قبلية تركيبية فمن أين تستمد صدقها وضرورتها؟ في الحقيقة أن هذا التساؤل تحول إلى إشكال فلسفي أثاره الفلاسفة، وفيه تشكيك في صدق قضايا العلم وحدود اليقين فيها.*

ومن الضروري أن نذكّر هنا بمحاولة كانط لحل هذه المشكلة، وهي ما تضمنته فلسفته النقدية، التي أراد منها تحليل الأحكام التي تصدر عن الإنسان علمية كانت أم عامة، من أجل فرز ما هو قبلي فيها وما يتم تلقيه من التجربة. وقد توسل في ذلك بالمنهج الترانسندنتالي الذي يغوص في تلك القضايا الكلية حتى يستخرج منها ما هو عقلي خالص ومستقل عن التجربة. أو بمعنى أدق يستخرج المبدأ العقلي الذي يختفي وراء حوادث الواقع التجريبي؛ فظاهرة تبخر الماء مثلاً علتها الحرارة التي هي ظاهرة أخرى، لكن خلف هذا هناك مبدأ السببية (عقلي) هو الذي يتحكم في حدوث تلك الظواهر وتتابعها. إن هذا المبدأ هو الذي يسمح لنا بالانتقال من الحالات الجزئية (بعض المعادن تتمدد بالحرارة) إلى الأحكام الكلية (كل المعادن تتمدد بالحرارة) حيث يعطي الضرورة والوجوب لكل الحالات التي لم يتم التجريب عليها. وبهذا التفسير أراد كانط أن يحل مسالة القضايا التركيبية القبلية والتي سيستمر في تبريرها في الأخلاق كما في الجمال أيضاً.

---

[1] المرجع نفسه، ص: 168 .

* المقصود هو تلك الثورة التي شنها كارل بوبر على الاستقراء، أو ما يُعرف بإمكانية التحقق في العلم، كما سبقه في ذلك ديفيد هيوم عندما شكّك في نتائج الاستقراء التي تفتقد إلى الدقة والضرورة لأن تعميم الأحكام الجزئية فيها غير مبرر منطقيا.

ما إبستمية الحكم المعرفي؟ إن مفهوم " إبستمية" أو إبستمي Épistémé يعود في أصله إلى اللغة اليونانية وقد استخدمه أفلاطون إذ يعني العلم والمعرفة، وقد بعثه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault (1926 -1984) لكنه لم يحافظ على المعنى اليوناني له، حيث صار يعبر عن صورة معينة للمعرفة في فترة زمنية ما، وهكذا يتكلم عن إبستمي عصر النهضة الأوروبية أو إبستمي العصر الحديث،... وعموماً معناه العقلية المعرفية لعصر ما.[1] وبهذا سنستعير المعنى الذي يعطيه فوكو- إجرائياً- باعتباره يتناسب مع غاية هذه المقاربة، خاصة إذا كنا بصدد توظيف إبستمي العصر الكانطي. في عودة تاريخية لنا نجد كانط يتموقع في عصر الأنوار، عصر النقد والعقل وقبل ذلك كله إنه عصر العلم. وفي تلك الأجواء المشبّعة بالروح العلمية سيعمل الفيلسوف على الدفاع عن أهم مسألة طُرحت حينها وهي ضرورة ربط الفلسفة بالعلم، بل وذهب إلى أبعد من ذلك عندما رأى أنه على الفلسفة أن تحذو حذو العلم في دقته وصرامته.

وبعد كل من أفلاطون وليبنتز سيؤكد على هذا المطلب من أجل إثراء المعرفة الفلسفية بالمعرفة العلمية، لأنه " لا يمكن للمرء بحال أن يصبح فيلسوفاً من غير معرفة علمية".[2] كما انتقد بشدة ذلك الذي يكتفي باستدلالاته العقلية الخالصة مستغنياً عن المعارف العلمية، ومتمسكاً بالتأمل المجرّد على حساب المناهج العلمية. حيث يصفه قائلاً :" إنه يعتقد إذن بأننا نستطيع تحديد كِبر وبُعد القمر اعتمادا فقط على قياس العين المجرّدة وليس بالعودة إلى الرياضيات، إنه مجرد كره للعقل (misologie)."[3] وكره العقل أو التنكر للعلم يعتبره كانط موقفاً يتخذه بعض الفلاسفة مبدأ يبررون به عجزهم عن متابعة العلوم، والنظر إلى الفلسفة كمعرفة مستقلة بذاتها من حيث المنهج والموضوع وهي في غنى عن العلم.

[1] عبد القادر بشته، الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، 1995 ،ص: 10 .
[2] E. Kant, Logique, PUF, Paris, 1970, p :26.
[3] E. Kant, Critique de la raison pure, Op. Cit, p :570.

إن هذا الوضع جعل الفلسفة تكرّس مواضيعها وتقع في تكرارات رتيبة، وصار لزاما على الفلاسفة أن يُخرجونها من هذه النمطية. وذلك بتجديد موضوعاتها ومناهجها، و من أجل تفعيل هذا المشروع بدأ كانط كخطوة أولية بنقد الميتافيزيقا، معتبرا أن المعارف الميتافيزيقية التي توصل إليها العقل آنذاك غير مجدية، ومن الضروري أن تنتهج المعرفة الإنسانية سبيل العلم والممثل في النموذج النيوتوني تحديداً. وجاء مؤلفه **" نقد العقل الخالص"** من أجل تفعيل هذه الفكرة من خلال نقده للميتافيزيقا المجردة والمتنكرة للتجربة، وكذلك الأمر بالنسبة للكتاب الشارح والمبسّط له والذي يظهر من خلال عنوانه محتوى فكرته الأساسية **" مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية يمكنها أن تصير علما".**[1] وعلى العموم كان هذا الهاجس من إفرازات عصر الأنوار الذي تطلّع إلى فكر فلسفي أكثر عينية مثله مثل الرياضيات والفيزياء وكل علوم الطبيعة. وعلى الصعيد العملي استفاد الفكر الفلسفي من الواقع العلمي بإنجازاته في سبيل أن يؤسس لنفسه منزلة جديدة تتماشى وحركية العلوم، حيث نجد أنه في القرن 17 تحوّل التصور الميكانيكي إلى نموذج تفسيري Paradigme فرض نفسه على كل العقول، فأصبحت معاييره ومقاييسه هي المعايير الموجِّهة لكل بحث في الطبيعة.[2] ولتوضيح هذا التحول على مستوى البراديغم؛ نجد أن فلاسفة القرن 17 ذوي النزعة الميكانيكية قد كرّسوا فكرة عطالة المادة واستبعاد فكرة تضمنها لقوى خفية بداخلها- وهذا ما كان سائداً في ما سبق- وأصبح هناك إيمان بأن المبدأ الأول الذي يخضع له العالم في حركته هو مبدأ القصور الذاتي؛ والذي ينص على أن الجسم يظل على حاله ما لم يحتك بأجسام أخرى تدفعه من مكانه الأول.[3]

وكنتيجة لذلك سوف تتغير صورة الفيلسوف النمطية كصورة مجردة إلى متفلسف همه الوحيد هو تفعيل الفكر وتحريكه من سكونه بتجديد الأدوات المنهجية

---

[1] عبد القادر بشته، المرجع السابق، ص ص: 11 – 12 .

[2] سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1989، ص:101.

[3] المرجع نفسه، ص: 103 .

في ذلك. وتعرف الفلسفة بهذا حركية على خلفية حركية العلوم وهي آلية اهتم بفحصها العديد من الفلاسفة وعلى رأسهم توماس كوهن Thomas Kuhn حيث يقول:" إن النظريات الحديثة لم تأت وليدة أفكار ثورية أضيفت من خارج العلوم المضبوطة، بل على العكس لقد شقّت طريقها عنوة في البحوث التي كانت تحاول في دأب إنجاز برنامج الفيزياء الكلاسيكية؛ أي أن هذه النظريات نبعت من داخل طبيعتها هي، ومن هنا برز السؤال كيف حدث ويحدث التحول الثوري من الداخل؟"[1] تلك هي قراءة تعمل على موضعة العلم داخل النسيج الثقافي للإنسان، فلم تعد النظرة إليه كإنتاج حضاري مستقل بذاته؛ وإنما هو في تفاعل مستمر مع كل أشكال التفكير البشري كما أنه محكوم في ذلك بقوانين تتحكم فيه وهو ما يدخل في ما يسمى بمنطق التطور العلمي.

إن ما وقفنا عليه هنا هو ما أردنا تسميته بالإبستمية أي المناخ الفكري الذي كان يؤطر الفلسفة الكانطية، والذي أصبح تطلعاً ملحاً تقتضيه روح العصر العلمية. وباتت الفلسفة مع ذلك تعيش أزمة حقيقية وخناقاً وضعها فيه العلم، ومن أجل تدارك الوضع تعالت تلك الاصوات المنادية بإصلاح المناهج وحتى الموضوعات. وقد كانت الفلسفة قبل كانط لا تخرج عن القضايا المجردة والمسائل التي لا تكاد تخرج عن تحليلات مفارقة لواقع الإنسان، وآن لها الآن أن تستفيق من غفوتها التي فسّرها الفيلسوف بابتعاد تلك المسائل عن الواقع التجريبي أو الفيزيقي. ولكن هل نجح هذا التطلع؟ بمعنى هل تمكّن كانط من وصل العلاقة بين المعقول والمحسوس؟ أليست الفلسفة النقدية هي الأخرى تكريس لفلسفة الذات المتعالية، والتي تبحث دائما عن ما يجعلها مستقلة بذاتها عن كل ما هو حسي تجريبي؟ أم أن الضرورة المثالية اقتضت أن يُختزل الواقع بتحولاته وحركيته إلى "ظواهر" في إمكان العقل النظري أن يفهمها ويعيد إنتاجها بشكل جديد؟

---

[1] توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، تر: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1992 ،ص:08

ب-قيمة الحكم الجمالي:

إذا كان العلم هو الأرضية التي وقف عليها الطموح الكانطي في بناء المعرفة عموما والميتافيزيقا خصوصا، فإنه سيبقى غير بعيد عن المباحث الأخرى التي شغلته كالجمال والأخلاق. لكن مع ضرورة التمييز بين تلك المجالات في طبيعة موضوعاتها، وكذلك في المناهج المتبعة فيها. وسوف نتوقف عند فلسفة الجمال عند كانط باعتبارها محطة مهمة في مسار فلسفته النقدية، ولما لها من دور في الربط بين ملكتي المعرفة والإرادة. وسؤالنا هو كيف أسس كانط إطارا موضوعيا للذاتية داخل فلسفته النقدية؟ وهل نجح في الكشف عن المبادئ القبلية التي تؤسس الإستطيقا عنده، وهل يمكن الحديث عن علم للجمال يحظى بالعلمية على خطى العلوم التجريبية؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن اهتمام كانط بالإستطيقا جاء متأخراً مقارنة مع الميتافيزيقا والأخلاق، ومع ذلك أكد لاحقا وفي مقدمة كتابه **"نقد ملكة الحكم"** أن هذا العمل هو الخط الواصل بين النقدين السابقين، بمعنى أن ملكة الرغبة تتوسط ملكتي المعرفة والإرادة.[1] كما يمكننا القول أن ولادة هذا العلم (الإستطيقا) لم يكن صدفة ولا لحظة عابرة راودت الألماني ألكسندر جوتليب بومغارتن A . G. Baumgarten، بل هو ضرورة استدعتها رغبة الفلاسفة المحدثين في بعث الجانب الحسي من الإنسان الذي غيّبته الفلسفة الكلاسيكية. كما أنه بالنسبة لكانط امتداد لفكرته في الرفع من مستوى المحسوس إلى درجة المعقول، فيتحدث عن عالمي الطبيعة والحرية قائلاً:" نعم، لقد رسخت الآن بين ميدان مفهوم الطبيعة، بما هو الحسي، وميدان مفهوم الحرية بما هو فوق – المحسوس هوّة لا يُسبر غورها، وذلك إلى حدّ يستحيل معه أن يقوم معبر بين طرفيها (نظريا)، وكأننا أمام عالمين مختلفين كل الاختلاف، لا يمكن أحدهما أن يؤثر في الآخر؛ إلا أنه ينبغي مع ذلك أن

[1] وهذا ما سبقت الإشارة له في مقدمة غانم هنا لكتاب " نقد ملكة الحكم"، ص: 49 .

يؤثر هذا في ذاك"[1] يتميز عالم الطبيعة الحسي بقوانينه الثابتة عن ذلك الذي يخص عالم الحرية (الأخلاق)، ومع هذا هناك ممر بينهما أو نقطة عبور يحددها الفيلسوف في "أي ينبغي على مفهوم الحرية أن يحقق في عالم الحواس الغاية المكلّف بها بحسب قوانينه، وبالتالي لابد من أن يكون التفكير بالطبيعة ممكنا بطريقة تتوافق بها شرعية صورتها على الأقل مع إمكانية الغايات التي يجب أن تتحقق فيها وفق قوانين الحرية."[2] يبدو أن العلاقة بين العالمين يحددها مدى استيعاب مجال الحرية بقوانينه لعالم الطبيعة وقدرته على توجيهه نحو غاياته التي تتناغم مع قوانين هذه الحرية "إذاً لابد من وجود أساس لوحدة فوق- المحسوس الذي يكمن في أساس الطبيعة، مع ذاك الذي يتضمنه مفهوم الحرية عملياً يجعل مفهومه الانتقال من نوع تفكير الواحد وفق مبادئ إلى نوع تفكير الآخر وفق مبادئ أيضا أمراً ممكناً، حتى ولو لم يصل لا نظريا ولا عملياً إلى معرفته فيكون بالتالي من دون حقل خاص به."[3]

وكما هو واضح يريد كانط أن يسدّ تلك الثغرة بين ما هو محسوس وما هو معقول، بأن يمرر الواحد إلى الآخر ودون أن يؤثّر هذا في ذاك. وقد وجد في ملكة الذوق الطريق الأنسب لأنها لا هي حسية ولا عقلية بل على الحدود بين الحس والعقل. ولم ينشغل الفيلسوف بتاريخ الفن ولا بعلاقته بالفلسفة، بل بعلاقة الفن بالإنسان كذات أو بمعنى الكيفية التي يُبنى بها الفن على الذاتية؟ وإذا كان كانط قد أخذ عن بومغارتن مفهوم الإستطيقا، فإنه قد وجهه وجهة أخرى حيث أراد أن يعطيه أساساً فلسفياً متعالياً. و يرى هانز جورج غادامير Hans- Georg Gadamer أن مؤلف كانط في الجمال الذي يبحث فيه عن أساس لتبرير الحكم الجمالي هو بمثابة نقطة تحول أساسية بالنسبة للعلوم الإنسانية، " فقد كان بمثابة نهاية لتقليد سائد، ولكنه كان أيضا بداية لتطور جديد، فهو قد حصر مفهوم الذوق في مجال يمكن أن يدعي – باعتباره مبدأ خاصا من الحكم- مشروعية مستقلة؛ وبذلك فإنه حصر مفهوم

---

[1] كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص:73 .
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المعرفة في مجال الاستخدام النظري والعملي للعقل، واستبعد الذوق التجريبي العام وفاعلية الحكم الجمالي في مجال القانون والأخلاق من قلب الفلسفة."[1]

أين تكمن الخصوصية الكانطية في فلسفة الجمال؟ مثلما ذكرنا من قبل تزامنت الإستطيقا في عصره مع سيادة فكرة الذاتية في الوسط الفلسفي، إلا أنه نجح إلى حد ما في توظيف مصطلح الذات بشكل مختلف عن الكوجيتو الديكارتي. فقد اصطلح عليها مفهوم "الذات المفكرة" (sujet pensant) والتي ستلعب دوراً مهماً في كل معارف الإنسان وعلى اختلافها، إنها الإستطيقا المتعالية، وفيها أيضا قدم تحليلا للجميل؛ الغاية منه هي تأسيس الشروط القبلية للحكم الجمالي. وبكل وضوح نظر كانط إلى الإستطيقي باعتباره ذاتي خالص، فهو ليس حكم معرفة يمكن تبريره منطقياً ولا يرجع إلى الموضوع الخارجي، بل هو من صنع الذات وحدها لأنها في هذه الحالة ليست مصدراً لمعيار الحكم فحسب وإنما لإمكانيته أيضاً.

ولأول مرة نجد حضوراً قوياً للمخيلة في النسق الكانطي؛ حيث أنه وبرغم اعترافه أحياناً بدورها في الربط بين الإحساسات والمفاهيم في المعرفة عموماً، إلا أنه لا يركز كثيراً على هذا ويكاد يهمله. بينما نجدها تلعب أهم الأدوار في حكم الذوق؛ وتحديداً في ما يسميه باللعب الحر بينها وبين الفهم. لذلك لا يخرج الإستطيقي عن الذات باعتباره لعبة بين ملكاتها، كما أنه يقوم على أساس الشعور باللذة والألم. وعليه يجب التمييز بين مفهوم الشعور(sentiment) وبين الإحساس(sensation): فالشعور خاص بالذات وحدها؛ إنه ذاتي محض لا يحتاج إلى موضوع، بينما الإحساس فهو تمثّل موضوع ما معرفياً عن طريق الحدوس الحسية وهو ما يخص عملية المعرفة. إن هذا التصور للجمال يجعله خالٍ من أية معرفة مما جعل الوعي الجمالي مستقلاً ومستبعداً، وهذا حسب غادامير H. G. Gadamer ما جعل من العلوم الإنسانية تتأثر بشكل كبير، حيث أصبحت المعرفة

---

[1] هانز جيورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1997 ،ص: 25 .

النظرية من اختصاص العلوم الطبيعية وحدها، وعلى العلوم الإنسانية أن تحذو حذوها حتى تقدم معرفة يقينية. ويقول في ذلك:" إن الوظيفة الترانسندنتالية التي يعزوها كانط للحكم الجمالي تعد كافية لتمييز هذا الحكم عن المعرفة التصورية؛ ومن ثم لتحديد ظواهر الجميل والفن. ولكن هل من الصواب أن نستبقي مفهوم الحقيقة لأجل المعرفة التصورية؟ أفلا ينبغي أن تقر أيضا بأن العمل الفني يمتلك حقيقة ؟ إننا سنرى أن الاعتراف بهذا لن يلقي ضوء جديداً على ظاهرة الفن فحسب، وإنما أيضاً على ظاهرة التاريخ".[1]

من الواضح أن موقف غادامير من الإستطيقا الكانطية غايته هي تحرير علم الجمال من الذاتية التي غمره فيها كانط، صحيح أن الوعي الجمالي تصنعه الذات التي تتأثر، ولكن مصدر هذا التأثر هو موضوع الجمال. ولابد أن يعترف الفيلسوف بأنه لولا وجود الجمال الخارجي لما تأثرت النفس، كما أنه لا يمكن الحديث عن وعي جمالي ذاتي خالص بمنأى عن الطبيعة التي تسببت في وجوده. وفي السياق نفسه يرى غادامير أن الوعي الجمالي أصبح يعيش اغتراباً عندما تم تأسيسه على فكرة الجميل فقط، والتي تحولت بدورها إلى مفهوم مجرد بعيد عن الطبيعة والواقع، يقول: " ففكرة الوعي الجمالي ذاتها تصبح أمراً مشكوكاً فيه، وكذلك يصبح موقف الفن الذي يختص به هذا الوعي. ولنتساءل هل الاتجاه الجمالي إزاء عمل فني ما، هو الاتجاه الملائم؟ أم أن ما نسميه بالوعي الجمالي هو تجريد؟.....وإذا كان الاختلاف بين الوعي الميثولوجي (المتعلق بالأساطير) والوعي الجمالي ليس اختلافاً مطلقاً، أفلا يصبح بذلك مفهوم الفن مشكوكاً فيه؟"[2] وفي هذا إشارة إلى الدور الفعال الذي يلعبه الفن في حياة الشعوب والحضارات، فهو رمز للاستمرارية والخلود فكثيرة هي الحضارات التي ما عُرفت إلا من خلال الآثار الفنية التي تركتها شعوبها في الكتابات الجدارية والنقوش وغيرها.

---

[1] ه.ج. غادامير، المرجع السابق، ص:26 .
[2] المرجع نفسه، ص ص: 27 -28 .

ويمكننا من خلال هذا الموقف أن نستنتج مدى مثالية الإستطيقا الكانطية ومفهوم المثالية هنا سنأخذه بصيغة الابتعاد عن الواقع أو الانفصال عنه، فقد أخضع كانط الجمال إلى رؤيته المتعالية ورغبة منه في جعله إحدى الثوابت التي تلتقي عندها الحضارات وتتفق، سعى جاهداً إلى جعله كونياً وشاملاً. لكنه في الحقيقة أحدث قطيعة بين الجمال والواقع أو بين الفن والطبيعة، في حين أن الفنون هي إعادة للواقع بشكل أكثر جاذبية. وقد تكون بعض الفنون أصدق في التعبير عن الواقع من اللغة المباشرة كالشعر والرسم وكذلك الموسيقى، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك جمال خالص أو وعي جمالي مفارق لا يستمد مضمونه من واقعية الإنسان.

ولو استعرنا التحليل الفينومينولوجي في فهم عناصر الوعي، لوجدنا أن كل وعي هو وعي بموضوع ما وهو ما يُعرف بالقصدية، بحيث أنه لا وجود لوعي خالص بل كل خبرة جمالية هي موجهة بالضرورة نحو موضوعها. أما في الوعي الجمالي تتجاهل تلك الخبرة الموضوع الفني بمضمونه والغرض منه وكذا الوظيفة التي يؤديها، وتنظر إليه كفكرة مجرّدة ومستقلة عن العالم الخارجي. وعموما موقف غادامير لم يكن موجها بالخصوص إلى كانط، بل إلى النزعة الشكلانية التي أرادت من الموقف الكانطي كسند لها في ما دعت إليه،" إن الرؤية الخالصة والسمع والبصر، هي تجريدات دوغماطيقية تختزل الظواهر بطريقة اصطناعية. ومن ثم فإنها بمثابة نزعة شكلانية مخطئة، وهي لم تعد بمقدورها أن تستدعي اسم كانط لأجل التماس وحدة الموضوع الجمالي في شكله فحسب في مقابل مضمونه. فكانط بمفهومه عن الشكل قد قصد شيئا مختلفا تماماً."[1] يحاول غادامير هنا تبرئة كانط من النزعة الشكلانية التي تقف على المعطيات الخارجية للحكم، ثم يحاول مقاربة التصور الكانطي فيقول: "فمفهوم الشكل بالنسبة له يشير إلى بنية الموضوع الجمالي، لا باعتبارها مقابلة للمضمون ذي المعنى الخاص بعمل فني ما، ولكن للجاذبية الحسية الخاصة بالوسائل المادية. فما يُسمى بالمضمون الموضوعي ليس

---

[1] المرجع نفسه ص: 31.

وسيطاً مادياً ينتظر تشكيلاً يأتي بعد ذلك، ولكنه يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بوحدة الشكل والمعنى في العمل الفني."[1]

في هذا النص نجد بعض الإنصاف لكانط نوعا ما باعتباره قدم تصوراً لبنية الموضوع الجمالي ولم يكن رافضا لواقعيته، أما ما يرفضه غادامير من خلال مشروعه الهرمينوطيقي هو اغتراب الوعي الإنساني سواء في الفن أو الدين أو التاريخ أو في أية ظاهرة إنسانية قابلة للتفسير والفهم. وهو يريد أن يبين أن الوعي الإنساني متواصل بفهم الماضي وموضعته في الحاضر لكي يصير مألوفاً لدينا من خلال تعرفنا على فن ذلك الماضي. وعلى العموم إذا كان نقد غادامير موجه للتيارات الحديثة التي أدت إلى اغتراب الجمال بفصله عن تجلياته في الواقع، والبحث عن سبل التواصل الحضاري بواسطة استحضار فن التراث في الحاضر. فإن الطموح الكانطي ليس ببعيد عن هذا حيث استخدم هو الآخر سبل التعاطي مع الجمال بتصوره كوني ولا تاريخي، حتى تجتمع فيه الأزمنة والأمكنة وتتوحد بخصوصه التصورات. وكونية حكم الذوق وإن كانت لا ترقى إلى كونية حكم المعرفة، إلا أنه يملك ضرورة من نوع خاص وهي تلك التي أسماها بالحس المشترك (sens commun)، فالمرء عندما يصدر حكما ذوقيا ينخرط كونيا في ذلك الحكم حتى يصير على درجة من الضرورة تجعله موحداً بين الجميع وكأنه قانون من قوانين الطبيعة العامة. وعلى الرغم من أن هذه القابلية للإيصال (communicabilité , transmissibilité)[2] هي من أهم المكاسب عند كانط، إلا أن فلسفته في الجمال تنقصها الواقعية والتفعيل؛ حيث كان يبدو أحيانا جد بعيد عن فنون عصره، كما أنه كان مصر على ربط الجمال بالأخلاق وهذا ما جعل رؤيته لا تخرج عن صرامة الواعظ، وأبعد ما يكون عن الروح الفنية التي تقتضيها مثل هذه المواضيع.

---

[1] H .G. Gadamer, Truth and method , the english translation (New York : continum,1975), Pp :82-83.
نقلا عن غادامير " تجلي الجميل"، مرجع سابق، ص ص:31 – 32

[2] جيل دولوز، مرجع سابق، ص:37 .

ج- أبعاد الحكم الأخلاقي (العملي):

لقد سبقت الإشارة إلى منزلة الأخلاق في الفلسفة الكانطية، إذ تحتل مساحة شاسعة فيها. حتى أنها تبدو غاية كل مسألة يعالجها حيث كانت حاضرة في المعرفة كما في الجمال، وقد توصلنا إلى أن ربطه الجمال بالأخلاق كان من المآخذ على فلسفته الجمالية. ومثلما كان اهتمامه بالأخلاق كبيراً، كانت المناقشات والدراسات بخصوصها أكبر، وهذا يرجع جملة المسائل التي أثارها في الموضوع حتى صار يُشار إليه بالمشكلة الأخلاقية.

إن أبرز سمة تغلب على الأخلاق الكانطية هي ارتباطها الوثيق بالدين، بل صار المرور منها إليه أو منه إليها منطقيا ومبرراً بقوة عنده. " الأخلاق تقود حتما إلى الدين، وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح فكرة مشروع أخلاقي عظيم قدير خارج الإنسان."[1] تلك الضرورة التي تربط بينهما جعلت من فلسفته الأخلاقية مثيرة للجدل، وهذا يكمن تحديدا في ربط ما هو نسبي (الأخلاق) بما هو مطلق (الدين) إلى درجة الحتمية والضرورة. وقد تراوحت تلك الآراء بين من قال بأن كانط كان سكولائيا بلغة حديثة، بمعنى أن ما كتبه في الأخلاق لا يخرج عن كونه محاولة لعقلنة الدين المسيحي. ففكرة الخطيئة والعناية الإلهية وغيرها مما بحثه كانط هي موجودة سلفاً في المسيحية. أما البعض الآخر فوجدوا في مذهبه الأخلاقي مجرد انعكاس لشخصيته وطباعه التي عُرفت بالصرامة، كما وجدوا في حرصه على الالتزام بالقانون الأخلاقي مجرد تكريس لقناعاته الشخصية.

ومن خلال مقاربتنا لتلك الفلسفة كانت لنا بعض الاستنتاجات بخصوص المسألة الأخلاقية عنده، وقد كتب الفيلسوف في الأخلاق مؤلفين رئيسيين هما "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" و" نقد العقل العملي" بالإضافة إلى تعرضه لها كإشكالات فرعية في باقي كتبه. وسنتخذ من الموقف القائل بأن كانط عكس

[1] Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Op, Cit, p :55.

شخصيته في فلسفته كبداية، فنقول أنه قد تلقى في طفولته تربية صارمة وملتزمة بالإضافة إلى ذلك اتجه إلى اللاهوت والميتافيزيقا، حيث تعرف على أكبر الإشكاليات المطروحة فيها بما فيها الدين والأخلاق مما جعله يتشبع بروح القيم العليا ويتطلع إلى ما هو أفضل. ثم بعد التحاقه بالجامعة ألقى بشغف محاضراته في الأنثروبولوجيا، مما جعل مشكلة الأخلاق عنده حقيقة يحياها وبعمق.[1] واعترافا منه بفضل والدته عليه كتب خاطرة وُجدت في إحدى مقالاته قال فيها: " أمي، كانت امرأة ودودة، غنية بمشاعر التقوى والنزاهة، أم حنون استطاعت بواسطة التعليم التقوي أن تقود أبناءها إلى الإيمان بالله. لقد قادتني كثيراً خارج المدينة، ووجهت انتباهي إلى التدبر في آيات الله، وعبّرت بحماس تقوي عن قدرته، وحكمته وخيريته، ورسّخت في قلبي إجلال عميق لخالق الوجود."[2] نستطيع من خلال هذا تحديد دعامتي التربية الصارمة التي تلقاها الفيلسوف، تتمثل الأولى في الإيمان بالله الذي ترسّخ في نفسه بالتأمل والتدبّر في ما حوله من وجود، والثانية الأخلاق النابعة من القانون الداخلي في النفس إذ يقول: "أنا لن أنسى أمي أبداً، لأنها زرعت أول بذرة للخير في نفسي؛ وفتحت قلبي على انطباعات الطبيعة، لقد حرّضت أفكاري ووسّعتها، وكان لتعاليمها عميق الأثر على حياتي والذي سيبقى حياً دائماً"[3] في هذا النص تصريح من كانط بخصوص تأثير التربية التقوية التي تلقاها من والدته، وقلّما نجد فيلسوفا- ناهيك عن العقلانيين- يتحدث عن علاقته بوالديه بهذا الشكل الصريح والمؤثر، إلا أنه أراد بهذا أن يبين دور التربية الأسرية الصحيحة في بناء شخصية الإنسان السوي.

في وجود هذه الأرضية يمكننا تبرير أهمية المبحث الأخلاقي عند فيلسوف الأنوار، والتي سيتخذ منها دعامة أساسية في سبيل تأصيل منظومة أخلاقية قوية وثابتة. فبدأ من الواقع وبالتحديد من الأحكام الأخلاقية التي يصدرها الناس في ما

---

[1] إميل بوترو، فلسفة كانط، مرجع سابق، ص:306 .

[2]D'après Victor Delbos : La philosophie pratique de Kant, Op. Cit , p :35.

[3]Ibidem.

بينهم، وسؤاله جاء بخصوص المبادئ الثابتة التي تختفي وراء هذه الأحكام؟ وما الذي يجعلها تؤول إلى نفس المصدر - تقريبا- بالرغم من كثرتها وتباينها؟ وقد شجعه على هذا ما عرفه في العلوم التجريبية، حيث أن العالِم يستخلص من مجموعة من الحوادث المتشابهة، قانونا عاما ينطبق على كل تلك الحالات ويختزلها في علاقات ثابتة من شأنها أن تعبر بإحكام عن تحولات الطبيعة وظواهرها. وبهذا انشغل الفيلسوف بالبحث عن المبادئ القبلية أو الشروط الأولية التي تجعل الناس يتفقون ويجمعون على أحكامهم الأخلاقية؟

وقد وضع كانط تصوراً لتلك المبادئ بناه وفق قناعته بأن الأخلاقية تتصدر سلم كل القيم الإنسانية، وبالتالي يجب أن يجمع قانونها أكثر المبادئ أصالة وشمولية. والتي حددها أولا في **الكرامة الإنسانية،** لأن الأخلاق تهدف إلى حماية الأفراد من كل أنواع الظلم والاستبداد وكذلك الأنانية وحب التملك، لذلك فمن الضروري أن تتحقق كرامة الإنسان فيها. ثاني أهم خاصية لها **الإلزام،** وهو يعني الامتثال للأوامر الصادرة من داخل الإنسان وليست التي تأتيه من الخارج، فهو يحمل في ذاته القانون الأخلاقي. وآخرها أن القانون الأخلاقي لا يعمل بهدف تحقيق السعادة للإنسان – وإن كانت تلك غاية كل فرد- فهو منزه عن الغايات الخاصة والمحدودة ويطمح إلى ما هو عام وكوني.

تبدو هذه المبادئ في صورتها الأولى بعيدة عن التجربة ومستقلة عنها تماماً، ومع ذلك لا يعدّها كانط مطلقة باعتبارها خاصة بالإنسان. وهذا ما يقتضي ضرورة البحث عن المبدأ الحقيقي والثابت الذي تقوم عليه المعاني الأخلاقية، حيث أن الوقوف على المعاني الشائعة والمتغيرة يعطي فكرة ناقصة عن الأخلاق، لكن الأمر اعترضه عائقان هما عبارة عن النتيجتين التي خلص إليهما كانط في **"نقد العقل الخالص"**، تمثلت الأولى في استحالة معرفة الأشياء فوق – الحسية، والثانية أن

الطبيعة تخضع للسببية وبالتالي تتنافى مع كل فعل حر.[1] وفي الحقيقة أن هذا يصطدم بطبيعة الأخلاق التي هي مجاوزة للتجربة من جهة، كما أن أخلاق الواجب والإلزام تتطلب حرية في الفعل من جهة أخرى.

وفي سبيل الخروج من هذه الأزمة يلجأ كانط إلى ما توصل إليه في النقد الأول من نتائج، وهي قوله بوجود العقل الخالص الذي ليس هو العقل الحدسي الخاص بعالم الظواهر، وإنما هو عقل خالص مجرّد من صور الحساسية.[2] وبما أنه يتجاوز الظواهر فسيحدد هذا العقل لنفسه موضوعات يتحقق فيها تناسقه وتكتمل وحدته، وبالطبع لن يجد ضالته إلا في عالم الأخلاق. وعليه لو لخّصنا المشكلة الأخلاقية عند كانط لاختزلناها في: عقلانية خالصة، مستقلة عن التجربة وأساسها الإرادة الحرة الخيّرة. ماذا أراد كانط بهذه النظرية؟ بمعنى آخر ما أبعادها؟ وما قيمتها كتأصيل أخلاقي في ظل الحداثة والأنوار؟

عندما نرصد المشكلة الأخلاقية عند كانط نصطدم بجملة من المفاهيم، وهي في الحقيقة ذا ت دلالات مهمة في تصوره لتلك المشكلة. كما أن توظيفه لها جعلها تبدو وكأنها تُستخدم لأول مرة، لا لشيء إلا كونها أصبحت عنده دقيقة وموجهة نحو معاني محددة بعينها. فمثلا مفهوم الحرية كان له وقع خاص معه، حيث تمثل الدعامة الأساسية التي تبني كل تطلعات الإنسان. فهي تمنح الفرد القدرة على التصرف والاختيار شريطة أن يكون هذا الاختيار صحيحا ونابعا من الإرادة الخيّرة. وهو بهذا يُرجع أي نقص أو خطأ إلى غياب تلك الإرادة، هذه الأخيرة كما رأينا تمثل عنده أساس الأخلاق وهي تستجيب للواجب الأخلاقي الذي يتناسب مع إرادة العقل الخالص. وحتى مفهوم النقد أصبح معه يعني الإظهار أو كشف كل ما هو قابل لأن يظهر في صورة محددة ونهائية.[3] فالتحديد إذن هو غاية العمل النقدي

---

[1] Kant, Critique de la raison pure, OP, cit, p : 540.

[2] إميل بوترو، فلسفة كانط، مرجع سابق، ص: 308 .

[3] Martin Heidegger : Qu' est ce qu'une chose ? Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971, p : 129.

أما وسيلته فهي الكشف والاختبار، أو بمعنى إبستيمولوجي هو تمييز ما هو حقيقي عن ما هو مزيف.

في حديثنا عن مفهومي الحرية والنقد يمكننا أن نلاحظ أنهما يعبران عن فكرة الاستقلالية عند الإنسان، بمعنى أن كانط ومنذ أن أعلن أن الذات هي التي تُضفي التنظيم والتأطير على جملة الإحساسات المدركة من الخارج؛ وبصورة أوضح إن الطبيعة لا تظهر إلا من القوانين التي تشرعها الذات. وقد وصف هيدغر(Martin Heidegger) النقد الكانطي فقال:" النقد يعني تثبيت لنسق ولقواعد، إنه يعني التشريع."[1] ومثل هذا العمل يقتضي أن تقوم الذات بعمليات تحليل وتركيب على مستوى الانطباعات الحسية، فتقصي ما هو وهمي وتبني ما هو حقيقي بحسب مبادئ العقل. من هنا نلاحظ أن كانط يضفي السلطة والمركزية على الذات في المعرفة، وحتى عندما يعترف بنسبية العقل وحدود معرفته فذلك يقتصر على الموضوعات فوق- الحسية التي تخرج عن قدرته وتوقعه في الإحراج، أما الظواهر فهي مجاله الذي يعمل فيه بقوة. ومع هذا ينصفه مرة أخرى في الجانب العملي عندما يمنحه سلطة التشريع، فهو من يصنع قانونه بنفسه ولا يتلقى الأوامر من جهات أخرى كيفما كانت. وإذا كان قد تحامل على الميتافيزيقا في صورتها الأولى، فإنه بشّر بنوع خاص منها وهو ميتافيزيقا الأخلاق. وهي تلك التي تخدم العقل في وظيفته العملية، وفي الحقيقة إن العقل العملي لا يفكر ولا يستدل بل هو يضع المسلمات حتى يحفظ الأخلاق من الزوال. وهكذا أصبحت الميتافيزيقا دعوة أخلاقية وليست علمية،[2] حيث تخلصت من الطابع النظري العلمي الذي وُضعت فيه وباتت بذلك غير ممكنة، ثم أصبحت مجالا عمليا تتجسد فيه الإرادة الإنسانية العاقلة.

[1] Ibidem.
[2] Mélika Oulbani : La question de la métaphysique entre Kant et Carnap, in colloque « La philosophie critique de Kant » à Tunis en 1993, Cérès édition, Tunis, 1994, Pp :154-155.

لقد أشرنا إلى أن مجال ميتافيزيقا الأخلاق يتضمن مفاهيما جديدة تختلف عن تلك التي في المجال النظري، وأبرز تلك المفاهيم الحرية والإرادة. والثقة التي يعطيها كانط للعقل مردها هو الإرادة العاقلة، هذه التي مهما انحرفت عن مسارها الصحيح فإنها تحمل في ذاتها استعداداً قوياً للخير. فالإنسان ورغم ميله إلى الشر، إلا أن شره هذا ذو طابع إيجابي. قد يبدو هذا الطرح متناقضاً لكنه في الحقيقة قد تأثر بما ذهب إليه روسو في قوله بأن الشر لا يتواجد في جوهر الإنسان بل في تاريخه.[1] فوقوع الإنسان في الخطأ سببه عندما يسمح لنفسه بالتبعية لسلطة خارجية، لكنه كلما كان مستقلا بنفسه كان أكثر خيرية. وأكثر التحديات تلك التي يعيشها الإنسان في سعيه المتواصل من أجل التخلص من بقايا ذلك الشر بفضل إرادته، وهو تحدي يصبو إلى الكمال الأخلاقي. وقيمة هذه الغاية تتطلب هي الأخرى وسيلة لا تقل عنها قيمة إنها الإرادة المطلقة.[2]

إن الأخلاق التي يبشر بها كانط تستمد أصولها من ذلك الشعور بالامتلاء أو بالكمال الذاتي،[3] وبهذا منح الفيلسوف الإنسان القدرة على تغيير واقعه أو حتى تجاوزه. كما اعتبر إرادة الأخلاق قوة تسمو به فوق نفسه وتحرره من الدوافع الطبيعية – التي يردها في مصدرها إلى الحواس- وكذا الميول والرغبات. كما أنه بفضل إرادته يتمكّن من تأكيد وجوده ككائن عاقل لا يحقق النفع لذاته فحسب، بل يتطلع إلى غير ذلك إنه يعمل من أجل تأصيل الأخلاق الكونية التي ترقى إلى بناء الدول والحضارات.

على الرغم من أنه انطلق من المعاني الأخلاقية الشائعة وصولاً إلى المبادئ العامة، إلاّ أن الأخلاق التي نادى بها كانط تحولت إلى منظومة مغلقة من الأفكار التي أقل ما توصف به، أنها قطعت الصلة بين العقل والطبيعة. فقد ابتعد عن الحياة

[1] Henri D’Aviau de Ternay : La liberté kantienne, les éditions du CERF, Paris, 1992, p : 65.
[2] Martin Heidegger : Essais et conférences, trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1958, p : 102.
[3] ألبرت شفيتسر: فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ، 1980 ، ص:225 .

الطبيعية التي يحياها الناس بعفويتها بانفعالاتها، آلامها وآمالها ليصل إلى جملة من الواجبات والأوامر المطلقة الموجهة خصيصاً لتربية الإنسان كفرد أو ذات، وليس كعنصر في المجتمع ينخرط في شبكة من العلاقات الاجتماعية التي لا يستطيع أن يتصرف خارجها، ولا يمكن لأية فلسفة أن تتنكر لها أو تلغي وجودها. في حين اختزل كانط تلك المسافة ليبني نموذج إنسان يتوسط بمنزلته بين النسبي والمطلق، وأنسب وأقوى وسيلة له في ذلك هي الأخلاق الخالصة والمحررة من كل تبعية خارجية لا هي مدينة للدين ولا للمجتمع. ذلك هو مشروع الإنسان المستقبلي الذي يكفي نفسه بنفسه. ولكن هل يمكن أن يستغني الإنسان عن كل الحتميات ويكتفي بما يملكه من ملكات فقط؟ وهل يمكن الحديث عن ملكات إنسانية خالصة قبلية ومستقلة عن كل ما يحيط بالفرد من إكراهات.

المبحث الثالث: قراءة في إبستمولوجيا الحكم عند كانط

أ-قيمة ملكات الروح الإنسانية:

في تتبعنا لمسار الفلسفة الكانطية والتي وقفنا على بعض جوانبها وليس كلها، اتضح لنا أن المشروع النقدي عبارة عن عملية جرد أو مسح لجغرافيا العقل الإنساني. حيث أراد صاحب المشروع أن يكشف عن الإمكانات أو القدرات التي يملكها الإنسان بمعزل عن التجربة الخارجية. " إن كل المفاهيم، لا بل كل المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص، لا تكمن في التجربة بل في العقل... إن العقل هو الذي ولّد وحده هذه الأفكار في أحشائه؛ وهو ملزم إذاً ببيان قيمتها أو بطلانها"[1] تلك براءة يعلنها كانط لأحكام العقل من كل ما هو تجريبي، كما ينصّبه حاكما أو قاضياً في شأن العقل نفسه؛ وذلك ما يُعرف عند كانط بالبحث الترانسندنتالي.

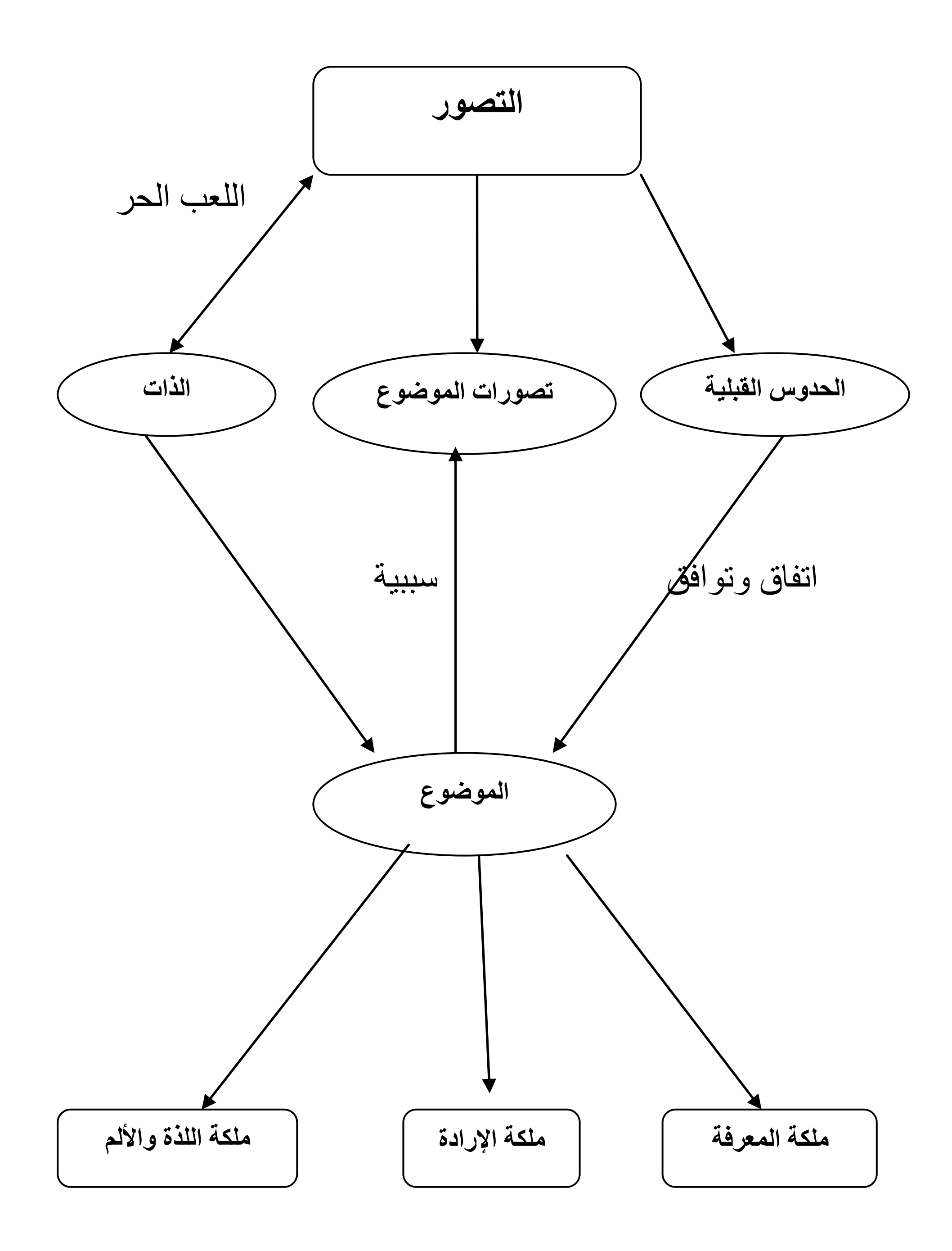
عندما نتحدث عن العقل بهذه الصورة ليس معناه أنه يعمل وحده، أو يسيطر على كل العمليات التي تدخل فيها الذات، بل هناك قدرات أو ملكات تختفي وراءه لا يمكن التنكر لها. وهي في عمومها تحدد طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، وعلى وجه الدقة بين التصور وموضوع آخر يتجه نحوه. فكل تصور هو بالضرورة تكوين صورة عن شيء ما، إلا أن هذا الارتباط لا يتحقق في نمط واحد وإنما يتخذ ثلاثة أوجه حسب كانط. وبناءا على قناعته بأن عدد تلك العلاقات يتطابق مع عدد الملكات؛ وضع لكل ملكة تحليلاً يبيّن فيه طبيعة الاتصال بين التصور والموضوع فنتج عن ذلك: عندما يرتبط تصور ما بموضوع في شكل اتفاق أو توافق، تتحدد **ملكة المعرفة** وهي من أبسط العلاقات وأكثرها موضوعية بالمقارنة مع باقي الملكات الأخرى؛ حيث أن اتصال الذات بالموضوع يتم عن طريق تمثّله بواسطة الحدوس القبلية. هذه الأخيرة لا توجده وإنما تستشعره كوجود مستقل عنها، ثم تقوم ببناء تمثّلاتها عنه. في المستوى الثاني تأخذ العلاقة بين التصور والموضوع شكل

[1] Kant, Critique de la raison pure, Op. cit, p :520.

سببية؛ حيث يكون الشيء بتصوراته سبباً لواقع موضوعات هذه التصورات.[1] وهنا يتراوح الأمر بين الذاتية والموضوعية؛ فمن جهة تملك الذات تصورات قبلية تكون علة لصياغة موضوعات واقعية لتلك التصورات الأولية بشكل منظم. ومن جهة ثانية نؤكد أن موضوعات هذا التصور ليست من صنعه وإبداعه، بل تكون موجودة في الأصل وهو يعمل على تنظيمها وفق مبادئه وهذا ما يخص **ملكة الرغبة** أو **الإرادة**. ونصل إلى المستوى الثالث أين نلمس أكبر جرعة من الذاتية حيث نقف على علاقة التصور مع الذات نفسها، وليس في اتصاله بموضوع خارجي. فالعملية هنا تتم على مستوى الذات نفسها في ما يتعلق بتأثير التصور عليها (ما يُعرف باللعب الحر بين المخيلة والفهم) وهذا ما يحدد **ملكة اللذة والألم.**

[1] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص: 09 .

آلية عمل الملكات الثلاث



الشكل 05

وما يجب التأكيد عليه هو أن هذه الملكات تعمل بشكل تكاملي ولا يمكن تصور واحدة دون وجود الأخرى، أو كما وصفه دولوز Deleuze :" ليس هناك من لذة من دون رغبة، ومن رغبة من دون لذة، ومن لذة ورغبة من دون معرفة..."[1] وهي في التصور الكانطي تعمل تحت الرقابة العقلية، لذلك لا يمكن أن نفصل هذه عن تلك خاصة في الوظائف. إلا أن الفلسفة الترانسندنتالية التي تبحث في المبادئ العامة لكل ملكة اقتضت التعامل مع كل واحدة على حدى، فكان سؤال كانط مع ملكة المعرفة عن إمكانية وجود ملكة معرفة عليا؛ بمعنى آخر ما هي المبادئ القبلية لملكة المعرفة؟ لقد سبق لنا تحديد مفهوم القبلي وهو المستقل عن التجربة وميزته الشمولية والضرورة. " المعارف القبلية هي تلك التي لا يمكن أن تعود إلى هذه التجربة أو تلك، ولكنها على العكس مستقلة تماماً عن التجربة"[2] ولكن وجود هذه المعارف عند الإنسان غير كافٍ، لأن التصور وحده على مستوى العقل لا يعني شيئاً. بل يجب أن يكون متجهاً إلى شيء ما بعينه، أو تصور آخر فالمعرفة هي أولا وآخراً تأليف بين تصورين أو أكثر. ويترتب عن هذا نوعان من مثل هذا التأليف: تأليف بعدي أي تجريبي كقولنا؛ هذا الماء ساخن فهو تركيب بين تصورين متباعدين. حيث أن أحدهما لا يدخل في تكوين الثاني، إذ ليس كل ماء هو ساخن بالضرورة، ولا كل ساخن يتخذ شكل الماء. كما أن وصولنا إلى هذا الحكم أو الربط بين التصورين جاء بعد التجريب عليه أي بملامسة ذلك الماء. وهناك تأليف قبلي مثل: يتكون الماء من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأكسجين؛ ففي هذا المثال ربطت بين تصورين يساوي أحدهما الآخر ويدخل في تعريفه الجوهري، وما قمت به أنا هو فقط تعريف أو تحليل لحد الماء وهو أمر أعرفه دون الحاجة إلى التجربة.

من خلال هذين المثالين يتضح لنا أن أهم ما يميّز القبلي هو الشمولية والضرورة وقبل ذلك الاستقلالية عن التجربة. ولكن مع ذلك فهو لا ينطبق إلا عليها. فهو موجه لها تحديداً لأنه عبارة عن مفهوم أتعرف بواسطته عل ما يحدث

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] Kant, C R Pure, Introduction de la 1ère édition, p :32.

في التجربة أو عن كل ما يخرج عني دون أن يكون مشتقاً منها. وحسب كانط فإنه مادام التأليف بعديا مشتقا من التجربة تكون ملكة المعرفة في أدنى صورها لأنه تستمد وجودها منها. في حين أننا نجد التأليف القبلي هو الذي يحدد ملكة معرفة عليا، كما أن هذه الملكة مسؤولة عن ضبط و وصياغة موضوع المعرفة، أو بمعنى آخر أنها هي من تسنّ القوانين وفق تلك الموضوعات. وعليه فتحديد ملكة معرفة أعلى هو في نفس الوقت تحديد لمصلحة العقل[1]، حيث أن هذا الجانب يمثل جوهر العقل الذي يدخل في تركيبه ولا يمكنه أن يباشر العملية المعرفية في غيابه. " إن كل الأحكام التركيبية القبلية هي في نفس الوقت مبادئ لما نسميه علوم العقل النظرية"[2] فبهذا الشكل الأعلى لملكة المعرفة يتمكن العقل من التعامل مع الموضوعات الخاضعة للمعرفة (ونعني بها الظواهر طبعاً) بصورة أقوى.

وماذا بشأن ملكة الرغبة العليا؟ بالنسبة لهذه الملكة يختلف الأمر بالمقارنة مع ملكة المعرفة، بحيث أننا مع الرغبة لا يمكن أن نجد المبادئ القبلية جاهزة وواضحة بذاتها. لأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك مباشرة وجود القواعد الخلقية القبلية في ذاته وإلا ما وقع في الخطأ، بينما في إمكانه أن يحوّل فعله الأخلاقي الذي تحكمه الإرادة الخيّرة إلى قانون عام أو قاعدة لكل الكائنات العاقلة. " المبادئ العملية هي قضايا تحتوي على تعيين عام للإرادة، تنضوي تحتها قواعد عملية كثيرة. هي ذاتية أو مسلمات إذ اعتُبر أن الشرط الذي هو من جانب الذات يصلح بالنسبة إلى إرادتها فقط، إلا أنها تكون موضوعية، أو قوانين عملية إذا تمت معرفة ذلك الشرط على أنه صالح لإرادة كل كائن عاقل."[3] ومن ناحية أخرى حتى لو افترضنا وجود تصور قبلي يحدد الإرادة بواسطة لذة مرتبطة بموضوع ما يتصوره، يكون التركيب تجريبياً. فالإرادة حسب كانط محدَّدة بطريقة مَرَضِية (مرتبطة بالحساسية) وهي هنا في أدنى درجاتها، وإذا أرادت أن تعتلي إلى صورتها العليا، يجب أن يتوقف التصور عن التوجه إلى موضوع ما أي عليه أن يكون خالصاً. " تضع جميع

---

[1] جيل دولوز ، المرجع السابق، ص: 11 .

[2] Kant, C R Pure, p : 40.

[3] كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص: 65 -66 .

القواعد المادية العلمية المبدأ المعيِّن للإرادة في **ملكة الرغبة الدنيا**، وفي حال لم توجد لها نفسها قوانين صورية بحتة كافية لتعيين الإرادة، فعندئذ لن يكون بالإمكان أيضاً القبول بأي **ملكة رغبة عليا**."[1]

بناءً على هذا يمكن أن توجد ملكة رغبة عليا في حالة ما إذا كانت الإرادة متحررة من أية لذة، بل بأبسط أشكال القانون. ويصبح لملكة الرغبة قانونها الخاص بها والذي سنّته لنفسها ولم يأتيها من الخارج، أي أنها مستقلة ذاتياً autonome وحتى يتحقق ذلك لابد أن يكون العقل هو الذي يحدد الإرادة، لأن مصلحته تتناسب وملكة الرغبة العليا وهي مصلحة عملية وضرورية. فوظيفته ليست تأملية فقط مثلما يعتقد العقلانيون ولا هي تجريبية كما يذهب التجريبيون، وإنما تمتد إلى الجانب العملي عندما يتعلق الأمر بملكة الرغبة وهذا كله يدخل في إطار منظومة الغايات الأساسية للكائنات العاقلة.

أما عندما نتجه نحو ملكة الشعور باللذة والألم فالأمر سيزداد تعقيداً، وذلك بالنظر إلى طبيعتها المحايثة للذات. فاللذة والألم لا يمكن التعرف عليهما إلا تجريبياً مما يصعّب مهمة البحث عن المبادئ القبلية لها. ما السبيل إلى الحل؟ هل سيتم التوسل بالقانون الأخلاقي كشكل خالص لهذه الملكة؟ يجيب كانط بهذا الشأن فيقول:" يستحيل على الإطلاق أن يُربط قبلياً الشعور بلذة أو ألم على أنه نتيجة فعل، بأي تمثّل (إحساس أو فهم) على أن هذا سبب له؛ لأنه سيكون في هذه الحالة علاقة سببية لا يمكن أن تُعرف (من بين موضوعات التجربة) إلاّ بعدياً ودوماً بواسطة التجربة عينها."[2] هنا يفصل كانط بين أحكام الذوق وأحكام التجربة، حيث تستدعي هذه الأخيرة وجود علل تكون سببا لها بينما تستقل أحكام الذوق عن هذا الشرط، ثم يفصل أكثر لإيجاد الحل فيقول: "نعم إننا قمنا بالفعل في **نقد العقل العملي** باستنباط الشعور بالاحترام قبليا (على أنه تعديل خاص وغير مألوف لهذا الشعور الذي لا يوازي أبداً لذة أو ألماً توفرها لنا الأشياء التجريبية) من مفاهيم أخلاقية عامة؛ لكننا

---

[1] المصدر نفسه، ص:70 .

[2] كانط، نقد ملكة الحكم، الفقرة 12 ، ص ص: 124 -125 .

استطعنا أيضا هناك أن نتخطى حدود التجربة ونلجأ إلى علية تقوم على طبيعة الذات فوق الحسية، التي هي طبيعة الحرية."[1] وفي هذا تبرير للطبيعة فوق- حسية للحكم الأخلاقي الذي يتجاوز هو الآخر التجربة الحسية ليسمو إلى عالم الحرية القائم بذاته، من خلال هذا يتضح لنا أن كل من حكم والذوق والحكم الأخلاقي ينفرد بنفسه متحررا من كونه نتيجة لمبادئ تدين للتجربة بشكل أو بآخر. "أما الحالة النفسية التي ترافق إرادة تمّ تعيينها بشكل من الأشكال فهي بحد ذاتها شعور باللذة ومتماهية معه كونها في هذه الحالة لا تُستنبط منه على أنها نتيجة فعل صادر عنه، الأمر الذي لا يصح القبول به إلا إذا سبق مفهوم الأخلاقي باعتباره خيراً، تعيين الإرادة بالقانون إذ أن اللذة التي تكون مرتبطة بالمفهوم في هذه الحالة، لن تُستنبط منه وكأنها تُستنبط من مجرد معرفة."[2]

من الواضح أن جواب كانط ينفي عن حكم الذوق الارتباط قبلياً مع الشعور باللذة أو الألم في صورة سبب له، ذلك أن الأمر سيكون علاقة سببية لا يمكن إدراكها إلا تجريبياً، وهذا يتنافى مع البحث عن المبادئ القبلية. فالشعور بالغبطة أو الرضى ليس محسوسا، كما أن ربط الذوق بالأخلاق يجعل الإحساس مرهونا بالمصلحة العملية وفي هذا تشويه لملكة عليا. فاللذة العليا لا يجب أن ترتبط بتأثير محسوس (موضوع تجريبي) ولا بمصلحة عملية (موضوعاً للإرادة) وهي بحسب كانط :" إن قوى المعرفة التي يُدخلها هذا التمثل في اللعبة، تكون هنا في لعبة حرة وذلك بسبب غياب مفهوم معين يمدّها بقاعدة خاصة من قواعد المعرفة. لذلك يجب أن تكون حالة النفس في هذا التمثل شعوراً باللعبة الحرة لقوى التمثل بتمثل معطى، يعود إلى معرفة بعامة. والحال أنه كي نحصل على تمثّل يُعطى به شيء فنحصل بذلك على معرفة على الإطلاق، لا بد من المخيّلة التي تؤلّف بين معطيات العيان المختلفة، ومن الفهم من أجل وحدة المفهوم الذي يوحّد بين التمثلات."[3] من هنا تتحدد لنا طبيعة اللذة العليا، التي ليست شكلا من الحدود التي تصلنا بالموضوعات

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المصدر السابق، الفقرة 09 ، ص ص: 118 -119 .

الخارجية. بل هي شكلاً خالصاً يتمثل في انعكاس موضوع ما في المخيلة، وهو بالضبط الرسم أو الخطاطة (Schème)*التي تعكسها المخيلة عن الموضوع الخارجي، بعيدا عن الماديات الحسية الناجمة عن ذلك. وبطبيعة الحال هذا الانعكاس هو علة الحكم الجمالي، في لذة الجمال العليا.

من خلال هذه المقاربة لملكة الذوق العليا يتبين لنا تميزها عن الملكتين السابقتين في نقطتين أساسيتين؛ أولاهما هي خلو هذه الملكة من أية مصلحة للعقل، لا المصلحة التأملية كما في المعرفة ولا المصلحة العملية مثل تلك التي في الأخلاق، فهي منزهة ومجردة تماماً عن المصلحة. والثانية أنها بخلاف باقي الملكات لا تملك صفة التشريع، فهي لا تشرّع القوانين لأنها في الحكم الجمالي لا تأبه بوجود ذلك الموضوع فعليا أم لا. وحديثنا عن عمل المخيلة يقودنا بالضرورة إلى ملكة أخرى لا يقل دورها عن سابقتها؛ وهي ملكة الفهم. وحينها تجتمع المخيلة في حريتها الخالصة مع الفهم في صرامته كقانون غير معين. فهي بالأحرى لعبة بين الملكات تتخذ صفة المصالحة بين المحسوس والمعقول.[1]

وعليه يمكننا القول أنه رغم اختلاف تلك الملكات في طبيعتها وكذلك في الوظائف التي تؤديها، إلا أن اجتماعها يحقق غايات قيمية للإنسان؛ نجد على مستوى التصور العام (المعرفة، الرغبة، الإحساس) أما كمصادر التصورات(مخيلة، إدراك، عقل) ففي المعرفة يشرع الفهم وفي الأخلاق العقل، أما في الجمال وإن كان التشريع غائباً إلا أن للمخيلة دور مهم هي الربط بين جميع الملكات. وقد بين لنا كانط أن ذلك الاتفاق بين الملكات أفرز في النقدين الأولين ذاتاً مشرّعة وصانعة للقرار، إذ أنها هي التي تصيغ الموضوع وتشكله بطريقتها وحسب أطرها القبلية. بينما في نقد الحكم تحيل الكلمة إلى ذلك الاتفاق الحر وفق طريقتين؛ الغائية الذاتية في الاتفاق النهائي بين الملكات، والغائية الموضوعية في اتفاق الطبيعة مع

---

* schème أو schema تُرجمت إسكيم أو تخطيط أو ملمح وهي تؤدي إلى معنى واحد مؤداه عند كانط، تعين الزمان قبلياً بالنسبة لكل الموضوعات الممكنة، وفيه تقوم المخيلة بانتقاء ملامح الظواهر الخارجية بشكل تخطيطي عام ودون تفاصيل فيزيائية أو كيميائية لها.

[1]Bernard Vandewalle : Kant, santé et critique, L'Harmattan, Paris, 2001,p :81.

الملكات بذاتها. ومع هذا يبقى الانسجام سواء في المستوى الأول أو الثاني لصالح الذات الإنسانية وفي كيفية تعاطيها مع العالم. وفي ظل هذا المشروع الذي اخترق من خلاله كانط جوانب كثيرة من حياة الإنسان، يمكننا طرح السؤال التالي: ماهي الآفاق المعرفية التي فتحها بنقده هذا؟ وكيف يمكننا أن نموقع الفلسفة الكانطية داخل الفضاء الفلسفي العام في تاريخ الفلسفة؟

ب-الآفاق العلمية والفلسفية للنقد الكانطي:

من السنن المتبعة في البحث الفلسفي هي المراجعة أو إعادة النظر في المسائل التي كثيراً ما يخيل لنا أننا قد انتهينا منها. فقد حاولنا رصد أهم الإشكالات التي بحث فيها كانط وتحديداً في المعرفة والأخلاق والجمال، والغاية من ذلك هي إيجاد الخط الذي يصل بينها، سواء من الناحية المعرفية أو التاريخية. من الناحية المعرفية أردنا تتبع تحولات مفهوم الحكم ووظائفه من مجال إلى آخر، أما تاريخياً كان لزاماً علينا أن نكشف عن الخلفية التي يستند عليها كانط في فلسفته وقد تبيّن أنها العلم.

لا يختلف اثنان بخصوص طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم، والتي تراوحت في تاريخها بين القوة والضعف. واتخذت تارة طابع الجدل وتارة أخرى شكلا من أشكال الحوار، وقد أيّد كانط الموقف الثاني واستفاد من التقدم العلمي الذي عرفه العصر الحديث ليستثمره في الفلسفة. كما دافع بقوة عن ضرورة هذا الارتباط من أجل إثراء الدرس الفلسفي وتجديد موضوعاته. وحتى نقارب الصورة أكثر نقول أن العلم النيوتوني شكّل النموذج التفسيري Paradigme لعصر كانط، حيث ساهم في صياغة الصورة الكمية للطبيعة عندما يُنظر لها كمجموعة من الأجسام المتحركة داخل المكان والزمان ووفق قوانين رياضية.[1] وهذا ما جعل كانط يتبنى فكرة أن الشروط القبلية للمعرفة عند الإنسان هي حدسي الزمان والمكان المطلقين.

---

[1] سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، سيادة التصور الميكانيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1989 ،ص: 211 .

وسؤالنا هنا بخصوص الآفاق التي فتحتها فلسفة كانط النقدية في الفلسفة بصفة عامة ولنا نحن في الفكر العربي على الخصوص، ولماذا كانط بالذات؟ وستتوزع إجابتنا على جانبين: يتجه الأول إلى الناحية الفلسفية والنظرية، أما الثاني فيخص الجانب العملي. وللإجابة لابد من إعادة صياغة للسؤال: لماذا كانط؟ فنقول كيف يمكن أن نستفيد منه؟ صحيح أن المسافة الزمنية بين عصر كانط وعصرنا تبدو ممتدة وشاسعة بحيث تتعذر المقاربة بينهما، إلا أن الطموح إلى جرأة السؤال الكانطي من جهة، والتطلّع إلى فكر عربي إسلامي منفتح على أحدث المناهج والقراءات من جهة أخرى، يجعل مثل هذه الرغبة مشروعة. فحاجتنا ملحّة إلى جو النقاش الحر والاختلاف الفكري المنزّه عن الإيديولوجيات والانتماءات السياسية والقبلية، لأن الفلسفة لا تتطور إلا بوجود النقاش والاختلاف بين الفلاسفة. ولا يتحقق هذا إلا بتوفر شروط الحوار التي تجعله ممكن ومشروع.[1]

وقد عايش كانط كباقي الفلاسفة مثل تلك النقاشات، بل وشارك فيها من خلا ل قراءاته لكل من ديكارت وليبنتز، كما تحاور أيضا مع فلاسفة الأخلاق ورجال الدين دون أن يؤثر ذلك على مسار تلك الفلسفات أو ينقص من شأنها. وهذا بالضبط ما نحتاجه من جو اختلافي يكون فيه النقاش والجدل وسيلة وليس غاية في ذاته – كما هو الشأن في الثقافة العربية الإسلامية أين امتزجت المواقف بالاعتبارات الذاتية مما أنتج فكراً هو أقرب إلى الحرب منه إلى مجرد اختلاف- إن الفلسفة الحقيقية هي التي تفصح عن ما يمكن قوله بصفة مشروعة داخل أي نقاش بمعنى أنها تعطي الجديد والمميز مثل: أرسطو مع منطق القياس، كانط مع نقد الميتافيزيقا وفتغنشتاين(Wittgenstein) مع نظريته في القضية المنطقية.[2]

لقد كشفت لنا فلسفة كانط عن قيمة ملكاتنا وقدراتنا –وإن غالى كثيراً في جعلها قبلية وبعيدة عن التجربة- كما أنه جعلنا نعيد النظر في كل ما عرفناه من حقائق ومعارف. يقول جيل دولوز(G. Deleuze):" إن هدف الفلسفة دائماً هو خلق

[1] Jean Lacoste : La philosophie au 20ème siècle, édition Hatier, Paris, 1988,p :10.
[2] Ibid. p :12.

وإبداع مفاهيم جديدة."[1] وبالفعل أفرزت لنا فلسفة كانط مفاهيماً عبّرت عن خصوصيتها مثل " شروط إمكان المعرفة"، فبعد التساؤل عن الإمكانية انبثق سؤال آخر عن شروطها وعناصرها، وهي ممارسة نقدية استهدفت المعرفة الإنسانية وكانت الطريق الممهد للدراسات الإبستمولوجية المعاصرة. وعمل كانط من خلال مشروعه النقدي على إزالة ذلك التعارض بين العقلانية والتجريبية، عندما جعل عملية المعرفة محصلة تفاعل بين الذات بأطرها القبلية والموضوع المعطى. وإلى نفس النتيجة وصل الفكر العلمي المعاصر حيث يرى أن التجريبية بحاجة لأن تُفهم مثلما تحتاج العقلانية لأن تُطبق. فالتجريبية بلا قوانين واضحة واستنتاجية لا يمكن أن تكون مفهومة ولا قابلة لأن تُعلم، والعقلانية دون ممارسة في الواقع لا يمكن أن نقتنع بها.[2]

وبالرغم من هذا جاء التركيب الذي قدمه كانط يخدم العقل بالدرجة الأولى، في حين ما قاله باشلار(Bachelard) يعد تجسيد لحركية العلم وتطوره في العصر الحالي. إلا أن هذا لا ينفي حداثة ما جاء به كانط، لأن الفعل النقدي يستهدف الذات العارفة التي كثيراً ما جعلها ديكارت جوهراً ثابتاً ومطلقاً. لكن هذا الجوهر تحول مع كانط إلى جملة من الاستعدادات التي يجب امتحانها وتعيين حدودها، كما أضاف للأنا عنصراً آخراً بالإضافة إلى الامتداد هو الزمان الذي به يكتمل الوجود الإنساني.[3] إن مثل هذه الفلسفة تعلمنا كيف يكون النقد مذهباً وأسلوباً يجب اتباعه في تحصيل المعارف، وقبل ذلك في فرزها وقياس مدى موضوعيتها ودقتها. من ناحية أخرى وضع هذا الفيلسوف سؤال: ماذا يجب أن أعرف؟ وفيه وقف العقل متأملاً لمساره وفاحصاً لقدراته، وبعد شوط طويل كان يحمل فيه ثقته بنفسه في المعرفة توصل إلى استحالة المعرفة المطلقة وأن كل معرفة ممكنة هي مرهونة بالتجربة. إنها معرفة بالظواهر فتح من خلالها آفاق المعرفة التجريبية التي عززتها النجاحات الباهرة للعلوم الطبيعية خاصة الفيزياء، وقد كان كانط من أكثر فلاسفة العصر

---

[1] Gilles Deleuze et Félix Guattari : Qu’est ce que la philosophie ? éditions Cérès, Tunis, 1993,p :09.
[2] Gaston Bachelard : La philosophie du non, éditions Cérès, Tunis, 1993,p :35.
[3] Gilles Deleuze et Félix Guattari , Op.cit., p :35.

الحديث الذين دعوا إلى ضرورة الربط بين ما هو معقول وما هو محسوس، بين الفلسفة من جهة والعلم من جهة أخرى وقد كان له في فيزياء نيوتن النموذج التأسيسي الذي لابد أن تقوم عليه أية فلسفة.

إذا كانت هذه بعض غايات المشروع النقدي الكانطي على المستوى النظري، فعلى الصعيد العملي نجد دعوته إلى الأخلاق. ذلك العالم المليء بالأسرار الكونية والحقائق المترفعة عن الماديات والمصالح حيث يجد الإنسان نفسه متنصلاً من كل تبعية أو شرط. والأخلاق الكانطية لها من الخصوصية ما يجعلها تتميّز عن كل الفلسفات التي بحثت في القيم الأخلاقية، فهي لا تدين إلى شيء ومستقلة بذاتها بل هي أسبق من الدين نفسه. وعلى الرغم من تحامل العديد من المشتغلين بهذا المجال على موقفه هذا، إلا أن غايته كانت تحرير الأخلاق الإنسانية من كل التبعيات ومن ناحية أخرى إضفاء الكونية عليها.

وعلى صعيد آخر والذي يمكننا وصفه بالإصلاحي اتجه كانط بنقده إلى الدين، لا في صورته المطلقة بل ذلك الذي تؤطره الكنيسة وتضفي عليه طابعاً سكونياً مغلقاً. لذلك رأى أنه من اللازم تحرير هذا الدين من القوالب التي وُضع فيها، فعصر النهضة لم يكن تقدماً علمياً وأدبياً فحسب، بل جاء أيضاً من أجل إعادة النظر في مفهوم الدين، أو هو بعث وإحياء لروح الدين.[1] وما موقفه من الدين إلاّ دعوة يبشر من خلالها بدين جديد لا يقف عند حدود العبادة والطقوس الدينية، بل هو ممارسة وعمل وامتثال للقانون الأخلاقي الصادر عن العقل الخالص. وبهذا أصبحت الأخلاق عند كانط مجالاً يمكن للإنسان أن يتدارك فيه نقائصه الدينية، مثلما يستطيع بموجبها أن يتحرر من الجهل والتبعية لأية وصاية دينية أو قانونية أخرى.

وبالفعل أصبحت الأخلاق معه دين جديد وعقيدة العقل المستنير، فليست الفضيلة مجرد قيمة يطاردها الإنسان من أجل الظفر بالجنة ونيل الرضى، بقدر ما هي فعل إلزام وضرورة يعيشه الكائن العاقل وهو مبتهج بهذا الامتثال. فهو ليس

[1] Ernest Cassirer : La philosophie des lumières, trad. Pierre Quillet, Fayard, Paris, 1966,pp : 155-156.

خضوع واستسلام لقوى الغيب ولا هو نتيجة لخوف من العقاب أو طمع بالجزاء، بل هو قناعة منه بأن ضريبة أن نكون عقلاء هي بكل اختصار أن نكون كائنات أخلاقية، لا تخضع إلا للقانون الذي تسنّه وتشرّعه هي دون غيرها.

إن مثل هذا التصور لن يتوقف على الإنسان كفرد داخل الجماعة فقط، ولن يكتفي بفرض القانون الأخلاقي على الكائنات العاقلة باعتبارها جزء من الفاعلية الاجتماعية، بل سنجده يتسع ليأخذ طابعاً إنسانياً أو لنقل كونياً عندما يطمح إلى ما يسميه كانط بالسلام الدائم. هذا السلام الذي يأمل فيه بين الأفراد كما هو بين الشعوب والدول في الحرب وفي السلم أيضاً هو هدف من أهداف الطبيعة،" الآن يُطرح سؤال متعلق بجوهر البحث عن السلام الدائم: ماذا تفعل الطبيعة في هذا الاتجاه لتقود الإنسان إلى الهدف الذي يفرضه عليه عقله بالذات كواجب، وبالتالي لتعزيز نزعته الأخلاقية."[1] لا يخرج مفهوم السلام عن دائرة العقل الخالص الذي لابد أن يمتثل الإنسان لسلطانه بمحض إرادته، ثم يقول: "وكيف تضمن تنفيد ما يتوجب على الإنسان أن يفعله لكنه لا يفعله، بمقتضى قوانين حريته بحيث يرى نفسه مضطراً إلى القيام به من دون أن يحصل ذلك على حساب هذه الحرية ولو بإكراه من قبل الطبيعة، وبالتوافق مع علاقات الحق العام الثلاث: **الحق المدني، وحق الشعوب والحق العالمي."**[2] فالحق المدني هو الذي يخص أفراد الشعب الواحد في حدود جغرافية واحدة، وحق الشعوب هو المسؤول عن تنظيم العلاقات بين الدول والشعوب، أما الحق العالمي فيقصد به انخراط الشعوب والدول في علاقات ترابط ضمن ما يُعرف بالدولة العالمية.

يرى الأستاذ فرانسوا مارتي François Marty * في قراءة خصّ بها مؤلّف كانط **"نحو السلام الدائم"** أن هذا النص له من الراهنية ما يجعله مناسبا لكل الأزمنة، وقد نشر سنة 1795 م وهي قمة المرحلة النقدية حيث يعد تتويجا لها

---

[1] إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم، تر: نبيل الخوري، دار صادر ، بيروت، ط1 ، 1985 ، ص:64 .

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* فرانسوا مارتي ولد بفرنسا سنة 1926 وهو قس يسوعي ومن أكبر المتخصصين في الفلسفة الكانطية حيث قام بترجمتها إلى الفرنسية، عمل أستاذا للفلسفة في مركز سيفر Sèvre بباريس، من مؤلفاته: نشأة الميتافيزيقا عند كانط، مباركة بابل.

باعتباره الجزء المكمّل لنقد العقل العملي في جانبه الأخلاقي بشقّه السياسي. فمسألة السلام التي دافع عن ضرورتها كانط باتت أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى، سلا م مع النفس ومع الآخر ولا يكون مشروطاً بترتيبات قد تعيقه مثل تلك المعاهدات التي تُعقد بين الدول.[1] إنه ذلك السلام الذي إن لم يكن طبيعياً في الكائن العاقل لابد من تأسيسه في سبيل استمرارية الحياة، وفي الحقيقة أن منطلق كانط هو مبدأ الحرية الذي يمثل أساس التفكيرين الأخلاقي والسياسي. ومثلما آمن بالقانون الأخلاقي كضرورة تقتضيها حياة الفرد الخاصة والعامة، دعى أيضا إلى حاجة الأفراد والجماعات إلى الاستقرار والأمن والأمان.

ماذا وراء هذه الرؤية؟ وما حقيقة الرسالة التي يريد كانط توجيهها إلى الإنسانية؟ بصورة واضحة إلى حد ما توجه الفيلسوف بمشروعه هذا للسلام إلى الأفراد كعناصر داخل منظومات اجتماعية ليحققوا أكبر نسبة من الثقة بينهم لأنها شرط التواصل والحوار. ويؤكد مع ذلك على حضور العقل الضروري للتحكيم في تلك العلاقات وإخضاعها لسلطانه، ولا يتوقف مشروع السلام عند هذا الحد بل يسحبه صاحبه إلى السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. ويقول في هذا الشأن:" إن الشعوب بصفتها دولاً هي شبيهة بالأفراد، ففي الحال الطبيعية (أي حيث لا يوجد أي قانون خارجي) يؤدي مجرّد تجاورها إلى تأذيها في ما بينها، الأمر الذي يعطي الحق لكل واحد، بل يوجب عليه أن يتطلب من الآخر التوافق معه على ميثاق مماثل للدستور المدني، حيث يمكن ضمانة حق كل فرد."[2] وفي هذا تأكيد على ضرورة خضوع التجمعات البشرية للقوانين المدنية التي من شأنها تنظيم العلاقات بين الشعوب، ثم يستأنف قائلا: "إن ميثاقاً من هذا النوع يشكّل ما يسمى بنظام الاتحاد بين الشعوب، لكنه لا يؤلّف بالضرورة دولة اتحادية وإلا لوقعنا في التناقض؛ وبما أن كل دولة تستلزم قيام علاقة بين سائد (المشرّع) ومسود(الشعب) فإن انضواء شعوب عديدة تحت لواء مثل هذه العلاقة، لو حصل لجعلها تشكل شعباً واحداً في

---

[1] فرانسوا مارتي، العدالة العالمية: الطريق نحو السلام، مجلة أيس ، العدد 01 ، 2005 ، الجزائر، ص: 53 .
[2] كانط، المصدر السابق، ص:47 .

دولة، مما يتناقض مع الفرضية المعتمدة.» بمعنى أنه لا يعني ذوبان الدول في ما بينها داخل دولة واحدة، بل إن الأمر لا يخرج عن كونه مجرد ائتلاف صوري تحت قانون كوني يحمي الأفراد والجماعات.

وهنا يضعنا كانط أمام حالتين: الحالة الطبيعية حيث تسودها الفوضى واللانظام فتكثر النزاعات والأحقاد، والحالة المدنية التي تتميز بقيام الحياة الحضارية أين يعم النظام ويُشرّع الدستور المدني الذي يضمن الحقوق والواجبات. وهنا نلمس حضور فلسفة روسو الذي يمثل أحد معالم الفلسفة الكانطية، خاصة في قوله بأولوية الحرية كشرط لكرامة الإنسان، ومن حرية الفكر يمكننا الانتقال إلى التغييرات السياسية والاجتماعية وهي التحولات التي تعد الثورة الفرنسية كأكبر نموذج واقعي يعبر عنها. ومثل هذا التحول الذي لا يوصف إلا بالثورة يحركه عامل واحد ومهم إنه العقل أو الحكمة، فالقوة لا تكفي وحدها بل ستكون آلة عمياء كثيراً ما تخطئ طريقها، لذلك هي بحاجة إلى توجيه وإرشاد من العقل لتستنير وقد وجد كانط الحل لهذه المسألة وليس ببعيد عن التصور الأفلاطوني في جمهوريته، إلا في سرية المسألة بالنسبة للأول وعلنيتها عند الثاني؛ فقال:" يجدر بالدولة أن تستحثّ الفلاسفة بالسرّ (متكتمة على مقصدها) على أن يدلوا بآرائهم؛ أي أن تفسح لهم المجال ليعبّروا علناً وبحرية عن المبادئ العامة التي يتحتّم الاهتداء بها في معالجة موضوع الحرب والسلم (ولن يتوانى الفلاسفة عن القيام بهذا الدور إذا لم يُمنعوا منه)."[1]

إذا كانت الحكمة ضرورية في حياة الأفراد والجماعات لتسود المدنية ويعم النظام، فهذا أمر لا يختلف حوله اثنان لأن غياب ذلك الشرط يعني أن تصبح الفوضى هي السمة الغالبة. كما تتحول الغايات العليا لقيام الدولة من حفظ النظام وتحقيق الأمن والاستقرار إلى مجرد مطامح محدودة وضيقة لأشخاص معينين دون غيرهم من الضعفاء. ومثلما حرص الفيلسوف على أهمية الحكمة في السلم وفي

---

[1] المصدر السابق، ص:70 .

تسيير شؤون الدولة، هي أيضا مطلوبة في حالة الحرب والعداء إذ يقول:" لا يحقّ لأي دولة في حال حرب مع دولة أخرى أن تسمح لنفسها بأعمال عدائية من النوع الذي يجعل الثقة مستحيلة بينهما، بعد استتباب السلام ومن هذه الأعمال مثلاً استخدام عناصر تقوم بالاغتيال، أو التسميم أو انتهاك حقوق الاستسلام، أو التحريض على الخيانة في الدولة المُحَارَبة."[1]

قد يبدو هذا الكلام نظري أو هو من أحلام الفلاسفة التي غالباً ما تكون تطلعاً لما يجب أن يكون، أو استشرافا مستقبليا يقتضي العديد من الجهود والتضحيات. لكن مع هذا هو حلم مشروع وليس وهماً وهو فكرة تحمل شروط إمكانها ووجودها. ولو تساءلنا عن ما الذي يغيب عن حياة الإنسان ويجعله يحيد عن مساره الصحيح؟ كيف تتحول العلاقات الإنسانية إلى شبكة من المؤامرات والدسائس؟ ما الذي يؤجج الحروب والصراعات بين الدول والأمم؟ لماذا لم ينجح التقدم العلمي والتكنولوجي في نشر السلام والائتلاف بين الشعوب والأمم؟ كيف نفسر ذلك التناسب العكسي بين تطور العلم من جهة وتراجع القيم من جهة أخرى؟ كل هذه الأسئلة وغيرها على قدر ما يقربنا من فهم الأزمة يجعلنا نتراجع إلى الخلف خوفاً من مواجهتها. وعلى الرغم من ظننا بأننا نملك الإجابة إلا أن طول التفكير يجعلنا نعيد الكرّة من جديد لنطرح سؤالاً محورياً طالما تم طرحه، ربما يكون نهاية لهذه المسألة؛ ما الذي يريد كانط قوله من خلال فلسفته ككل؟ من ذا الذي يتحمل وزر تراجع القيم وغياب الإلزام الأخلاقي؟ أليس الإنسان هو محور حركية العالم، هذا الكائن الذي إن احتكم على العقل والحكمة ساد العالم وأسس الحضارة.

يقول في مقدمة الطبعة الأولى من " **نقد العقل الخالص**": " إنها دعوة للعقل للشروع مجدداً في أكثر المهام صعوبة: تلك الخاصة بمعرفة الذات"[2] من خلال هذه العبارة يختزل كانط مهمة الفلسفة النقدية إنها مسألة الإنسان. فقد بحث في المعرفة وفي الجمال والأخلاق كما في السياسة والقانون وحتى التربية، وكل هذا كان من

---

[1] المصدر نفسه، ص:35 .

[2] E. Kant, C R pure, Op. cit, p :07.

أجل صناعة الذات ونحت معالمها في أكمل نموذج بإمكانه أن يعيش بالعقل ويتنفس الحرية. وبالفعل عمل الفيلسوف على تحرير الإنسانية من كل وصاية خارجية مثلما حرص وبنفس القوة على بعث قوى الذات الكامنة التي غيّبتها تبعيته للمجتمع والدين والتقاليد البالية. وعلى قدر كشفه لقدرات الإنسان قام بوضعه أيضاً أمام حدود معارفه وقيمتها الحقيقية ليتمكن من إدراك ما في استطاعته ويتخلى عن ما يفوق تلك القدرات ويتجاوزها.

المبحث الرابع: النقد الكانطي في الفكر العربي الإسلامي؛ التداعيات والتجاوز

أ-المشروع النقدي في الفكر العربي الإسلامي؛ الموضوع والمنهج:

من الانشغالات الملحّة والأسئلة التي كثيراً ما تخللت هذا البحث في الفلسفة الكانطية، سؤال لماذا كانط تحديداً؟ وكيف نؤسس لفكر أحدث ثورة كوبرنيقية في أوروبا داخل المنظومة العربية الإسلامية؟ وهل بالإمكان أن يجد الفكر النقدي أرضية ملائمة له في الثقافة الإسلامية؟ إنها أسئلة تبحث عن شرعية "إقحام" فيلسوف خاض العديد من الحروب ضد بعض الدوغمائيات، في فضاء واسع منها؟ وفي الحقيقة يبدو أن مكانه المناسب في ظل تلك التراكمات الفكرية والترسّبات التي جعلت من الإنسان العربي قد لا يحسن حتى الإنصات.

وعلى العموم إن العودة إلى كانط ليست انهماماً فردياً أو مجرد رغبة ذاتية، بل إنها باتت إحدى سمات العصر الراهن لدى المؤسسات الفكرية والعلمية التي اتخذت من الاحتفاء بالفلسفة الكانطية سنّة محمودة. وفي ذلك تعبير عن إعادة بعث الفكر النقدي بالحنين له واستلهام تلك التجربة لاستخلاص بعض الشجاعة والجرأة في فهم ما يحيط بالإنسان العربي. ومن الضروري أن نذكّر ببعض المواقف التي استصعبت إمكانية إدراج فلسفة النقد الكانطية داخل الثقافة العربية الإسلامية بحجة ما بينهما من تباين واختلاف، فمن الناحية الزمانية ينتمي كانط إلى العصر الحديث (القرن 18) من التاريخ الأوروبي وهو يختلف من حيث الطبيعة الاجتماعية والسياسية وكذلك الفكرية عن الفترة الحالية من حياة الشعوب العربية. ومن جانب إبستيمولوجي يعتبرون المنهج النقدي كإفراز خاص بالفكر الأوروبي وله من الخصوصية ما يجعله عصياً على التطبيق خارج ذلك النطاق أو في منظومات فكرية مختلفة.

ومثل هذا الموقف يحمل من التشاؤم الكثير إذ أنه يقارن بين نمطين من التفكير بشكل تعسفي، يتعذر معه إيجاد نقاط التقارب أو حتى التشابه. لكن لا

يمكن أن تُؤخذ المسألة بهذا الشكل، كما أنه من الصعب فهم العلاقات بين الحضارات بنظرة مسح جغرافي عامة دون الوقوف على بعض التفاصيل التي تلعب الدور المهم في إمكانية الالتقاء بينها. فلو تمعّنا في الطابع الفكري العام الذي ساد أوروبا قبل النهضة لوجدناه يتقارب مع ذلك الذي في العالم الإسلامي اليوم، من سيادة التفكير الديني ليس في صورته العقلانية والتنظيرية؛ بل إن ما غلب عليه هو كثرة الثوابت النصّية الأصولية والتماثلية غير التاريخية، والثنائيات التوفيقية والرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية وكذلك التعميمات المطلقة فضلاً عن الإسقاطات الذاتية والإيديولوجية.[1] وفي الحقيقة أن هذا الطابع لا يخص مجالاً معرفياً معينا، بل هو يتجلى- مع الأسف- في كل أشكال التعبير والسلوك والممارسات الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وهذا ما انعكس سلبا على واقع الإنسان العربي وعلى أسلوب حياته الذي غلبت عليه السطحية والاتكالية والميل إلى الاستهلاك على حساب الإنتاج و الإبداع.

ومن هذا المنطلق نجد أن النهوض بفكر نقدي وثورة تجديدية على مستوى كل المجالات بات أمراً حتمياً وضرورة لابد منها، بل إننا في أمس الحاجة إلى فكر نظري نقدي تأسيسي يمكنه أن يحررنا من كل أشكال التفكك والسطحية والتخلف في الفكر كما في الواقع، بينما يشهد عصرنا هذا ثورة حقيقية وتطوراً هائلاً في العلوم والتقنية. ومثل هذه الحتمية جعلت من استحضار الفلسفة الكانطية التي واجهت في عصرها قوى التعصب الفكري والديني، حلاً أو لنقل محاولة للاسترشاد بها في التعامل مع هذه الأزمة، وعليه فلا يمكننا أن نجعل من التباعد الزماني بين الفترتين ذريعة لرفض الحل النقدي الكانطي.

أما الاعتراض على تطبيق المنهج التفكيكي النقدي على الثقافة العربية الإسلامية لعدم تناسبه مع البنى المعقدة لتركيب هذه الثقافة، فلا معنى له لأن آلية

[1] محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1998، ص:23.

النقد تتميز بطبيعتها العامة ولا تخص مجتمعاً بعينه، وإنما هي أسلوب فهم وتحليل لأي فكر مركّب من أجل إعادة فهمه وترتيبه. كما يتم تسليط الضوء على الجوانب المظلمة منها لفهم دورها داخل ذلك التركيب وغالبا ما تكون تلك النقاط هي المحرك الخفي للتحولات العامة داخل الثقافة، وهكذا يتم الكشف عن مصادرها وأسبابها وفاعليتها وكذلك غايتها. ثم إن الحضارة العربية لم تخل في ماضيها من مثل تلك المحاولات التنويرية النقدية خاصة في القرن التاسع عشر مع قادة النهضة العربية أمثال محمد عبده (1849-1905) و الطهطاوي (1801-1873) ثم مع شبلي الشميّل (1850 -1917) وفرح أنطون (1874-1922) الذين ثاروا على الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة آنذاك.[1] ومواقف علماء المسلمين في الجزائر أمثال عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي ومبارك الميلي من الجهل والتخلف اللذان استشرا في جسد المجتمع الجزائري، كما اضطلعوا بمهمة الإصلاح الديني وتأصيل اللغة العربية.

ولكن ما الذي حدث؟ أين اختفت تلك الحركات التنويرية؟ وكيف تحول النور إلى ظلمة؟ وهل أخطأت تلك المحاولات أهدافها، أم تُراها لم تنجح في إيجاد حل جذري للأزمة؟ على العموم تعددت الإجابات عن أسباب النكسة بتعدد الأسئلة عن أسبابها، فهناك من أرجعها إلى الموضوع الذي اتجهت إليه التجارب النهضوية ويُقصد به التراث حيث يرى الأستاذ جابر عصفور في كتابه "هوامش على دفاتر التنوير" بأن الرجوع إلى التراث سواء بمدحه أو بنقده سيان لأن في ذلك أصولية تجمد حركة التنوير، وهذا ما يجعله في نظره من الأسباب الأساسية لإخفاق المشروع النهضوي.[2] لكن ليست المشكلة في العودة إلى الماضي بل في أدوات ووسائل تلك العودة، كيف يتم الحوار مع ذلك الإرث الثقيل الذي خلّفه القدماء؟ هل بلغتنا أم بلغتهم؟ هل نستحضره معنا أم نتجه نحن إليه وننصاع لحتمياته؟

---

[1] المرجع السابق، ص:34 .

[2] نقلا عن محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص ص: 210 -211 .

ومن جهة أخرى نحن أمة تراثية لها من الماضي ما يفرض نفسه علينا من أجل فهمه وكشف الحجب عنه، إلا أن ما وقع فيه زعماء النهضة أنهم لم يحسنوا التعامل مع المسألة، حيث اعتبر البعض أن أسباب الانتكاسة تعود إلى ضعف المناهج والأساليب التي اعتمدها الإصلاحيون. إذ أنها توقفت على وضع الخطاب النهضوي واختزاله في جملة من الثنائيات المتجاورة كالتراث والتحديث، الأصالة والمعاصرة من دون أن تؤسس لحل حقيقي لها. وعموماً ليست إشكالية النهضة وما دار حولها من جدل هي هاجسنا، ولكن أردنا بهذا المرور أن نحدد معالم طريق التجديد الفكري ومدى حساسية التعامل مع التراث العربي الإسلامي الذي كثيراً ما غلب عليه التقديس والتبجيل حتى كاد أن يكون من الأمور المحظور الاقتراب منها. كما أن مواقف النهضويين – سواء نجحت أم أخفقت – تبقى لنا تجاربا نستعين بها لنشحذ الهمم ونؤكد لأنفسنا ولمن يأتي بعدنا بأن هناك من مرّ على هذا الطريق منذ زمن.

إذا كانت المشاريع الإصلاحية في الدين والمجتمع واللغة اتجهت إلى مجرد الاصطدام بالمنتوج الغربي ومحاولة التوفيق بينه وبين ثوابت الأمة الإسلامية، فإنه في الضفة الأخرى وعلى مستوى الخطاب الفلسفي سنجد واقعا لا يختلف كثيراً عن السابق إلا في بعض التحولات التاريخية التي عرفها العالم العربي، خاصة مع نهاية القرن التاسع عشر حيث هيمنت الإمبريالية على كل مجالات الوجود العربي، مما انعكس سلبا على النمو الذاتي لتلك المجتمعات وهذا بطبيعة الحال أفرز خطابات يتجاذبها طرفان متناقضان؛ منظومة التراث الوسيطية (الإسلامية) ومنظومة الفكر الغربي (الليبرالية).[1]

إن هذه الازدواجية في الخطاب تبدّت واضحة جليّة في مواقف المفكرين العرب، بين الحمولة الفلسفية التي تم تلقيها من تاريخ الفلسفة الأوروبية من جهة،

---

[1] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، 1994 ،ص ص:10 -11 .

وذلك الموروث الفلسفي الإسلامي الذي خلّفه السلف من جهة أخرى. وهذا ما جعل تلك النصوص تبدو مثقلة بالأسئلة التاريخية والسياسية، بينما غاب عنها التحليل الفلسفي لقضايا المعرفة أو الميتافيزيقا مثلاً. وقد فسّر الأستاذ كمال عبد اللطيف غياب النسقية الميتافيزيقية ووجود الكتابة السياسية في الفكر العربي بهيمنة فلسفة الأنوار الثورية والفلسفة السياسية والفلسفات التاريخية على تاريخ الفلسفة عند اتصال الفكر العربي بالفلسفة الغربية.[1] وفي الحقيقة مثل هذا الحكم لا يقلل من شأن تلك الجهود ولا يلقي اللوم على أصحابها، وإنما كما سبقت الإشارة هو وضع اقتضته الضرورة التاريخية المتمثلة في الهيمنة الإمبريالية، وكذلك تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي، مما أدى إلى الانتشار الواسع للتصورات اللاهوتية من أجل التعامل مع الواقع المتأزم.

ومن جديد وجد الفكر العربي المعاصر وامتداد لكل المؤثرات السابقة نفسه يتأرجح بين حتميتين؛ الأولى تخص التفكير الديني وبالتحديد في ارتباطه بالسلطة، والثانية حمولة القيم الغربية التي وفدت مع التبعية الآخر اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً. لذلك انقسم إنتاجه بين فكر توفيقي بين المعطى اللاهوتي والوافد الغربي، وآخر تابع مستنسخ عن النماذج الأوروبية خاصة الفرنسية حيث هناك من تأثر بماركسية ألتوسير (L. Althusser) (1921-1990)، وآخر بوجودية سارتر (J. P. Sartre) (1905-1980) وثالث بالوضعية المنطقية.[2] وبطبيعة الحال مثل هذه النماذج بقدر ما اجتهدت في اكتناه الفكر الفلسفي الأوروبي وأخذ مفاهيمه وتوظيفها، لم تخرج عن كونها مجرد محاكاة ونسخ عربية عنه ولم تذهب بعيداً بذلك الفكر بمقاربته من الداخل لفهم آلياته والاستفادة منها بما يناسب المعطيات المتاحة داخل المجتمعات العربية، فوجود هيمنة غربية على كل المستويات لا يبرر على أية حال ذلك الانبهار والتقليد لأنساق الفكر الأوروبي.

---

[1] المرجع نفسه، ص:14 .
[2] المرجع السابق، ص ص: 32 -33 .

إن ما أنتجه الفكر العربي المعاصر في السنوات الماضية كان محصلة ذلك التصادم الحضاري الذي لم يتمكن المثقف العربي من استيعابه، فتباينت المواقف منه بين متلقي سلبي وآخر أراد أن يجمع بين ما اعتنقه من ثوابت تحولت إلى عقائد مع ذلك المنتوج الجديد الذي أبهره. إلا أن الوعي بالأزمة خطوة نحو حلّها؛ ففي العقدين الماضيين ظهرت محاولات كثيرة من قبل جملة من المفكرين العرب الذين شقّوا طريقاً جديداً مغايراً للتجارب السابقة، واجتهدوا في فهم آليات التفكير الغربي- باعتباره قَدَراً محتوماً- من خلال توظيف المناهج العلمية والنقدية التي من شأنها تفكيك البنى والرواسب الفكرية التي تزخر بها الحضارة العربية الإسلامية، وكانت وجهتهم بطبيعة الحال هي التراث بما يتضمنه من مواطن بِكر لم تطلها دراسات القدماء فأصبحت مسكونة بالصمت والغموض.

ب-المشروع النقدي للجابري:

شهدت الساحة الفكرية العربية في الآونة الأخيرة وفرة في الدراسات والأبحاث التي اختصت بما يُعرف بقراءة التراث، وحاول أصحاب تلك المشاريع بجهود حثيثة أن يخرجوا ذلك الزخم الفكري بكل حمولته السياسية والتاريخية والدينية من خزائنه التي لازمها لعهود طويلة، من أجل فحصه وإماطة اللثام عنه خاصة وأن التعامل معه كان غالبا ما يتسم بالتقديس والتبجيل حتى تحول بفعل هذا إلى كنز دفين يصعب الاقتراب منه. وقد وجد هؤلاء الأنواريون- وذلك بالنظر إلى إيمانهم بالعقل والنقد كأدوات لفهم المخزون الإسلامي- في التراث العربي الإسلامي ضالتهم في البحث والتنقيب، كما استلهموا المناهج الغربية بهدف قراءة وتفكيك البنى المعقدة والمتداخلة لذلك الفضاء.

واستحضار المناهج الغربية لقراءة التراث الإسلامي هو الآخر أثار العديد من المناقشات، حيث استهجن البعض ذلك باعتبار أن تلك المناهج هي منتوج

حضارة الآخر ولا يمكنها أن تناسب أو تتوافق مع الطبيعة الساكنة للتراث العربي الإسلامي. وقبل الحديث عن المنهج هناك من اعترض على اختراق التراث نفسه لما له من ثقل وخصوصية في الذهنية الإسلامية، فقد أصبح يعني الماضي وما يحمله من حمولة رمزية أو ترسانة من المقدسات تعبر عن هوية وانتماء الأمة. إنه حضور للماضي في الحاضر وفي هذا الشأن تحدث الأستاذ محمد عابد الجابري (1936 -2010) فقال:" القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته. لقد تلقى القارئ العربي ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق."[1] ذلك هو تصور التراث داخل منظومة التفكير العربية لا يستطيع المرء أن يفصل نفسه عنه، ولا أن يفكر خارجه أو بعيداً عنه ولهذا السبب ليس بإمكانه التحديق فيه بنظرة انتقاد أو شك. ومن هنا نطرح السؤال: إذا كانت تلك هي صورة التراث الفكري في الفضاء العربي الإسلامي، فكيف يمكن التعاطي مع هذا النوع من التفكير؟ إذا كان الجابري واحد من الذين انشغلوا بقراءة التراث العربي بتعدد مصادره اللغوية والفقهية والكلامية وأيضاً الفلسفية، فما طبيعة المناهج التي وظّفها؟ وما هي حدود رؤيته النقدية لذلك الإرث الفكري؟

انخرط المفكر العربي محمد عابد الجابري في مشروع كبير أسماه " نقد العقل العربي"، ولابد من التأكيد هنا أن خطابه جاء خاصا بالتراث العربي عامة بما يحتويه من تيارات فارسية وغنوصية، وموجّها إلى المواطن العربي لكي يتمكن من فهم ماضيه انطلاقا من حاضره. وبطبيعة الحال لمثل هذا التحديد ما يبرره، ذلك أن ما وجده الجابري هو أن اللغة العربية هي الأخرى لم تسلم من الدخول في منظومة المقدسات لدى هذا المواطن، وهذا ما انعكس سلباً عليها فبدلا من أن تتطور وتطور الفكر تحولت إلى آلة ثابتة لا تقل جموداً عن الثوابت

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6 ، 1993 ،ص:22 .

الأخرى." اللغة العربية تحتوي قارئها لأنها مقدسة في وجدانه، لأنها جزء من مقدساته، ولذلك فعندما يقرأ بها وهو كبير، يقرأها: أو ليس أثقل على القارئ العربي من كلام لا يذوب فيه المعنى في الأسلوب والأسلوب في المعنى؟ الكلام الجزل الفصيح هو الكلام المريح للذهن واللسان، الكلام الذي يخف النطق به لأن معناه مندمج في أسلوبه، ويسهل على الذهن استيعابه، لأن دلالته مرتبطة بموسيقاه."[1] وهذا واحد من العوائق الإبستمولوجية التي تحول دون التأسيس العلمي للخطاب عند القارئ العربي، ذلك لأنه مسكون باللغة فتجده يملك المعنى جاهزاً قبل اللفظ، فيصبح للغة دوراً جاهزاً هو مطابقة تلك المعاني القائمة في ذهن القارئ. بينما تشكل في الواقع نسيجاً من العلامات التي تستمد دلالتها من داخل النص نفسه أي بشكل موضوعي.

وقد اقتنع بأن العملية المعرفية تقتضي وجود ذات وموضوع، عمل الجابري على صقل كل من هذين الطرفين و تأسيسهما لنجاحها. فاتجه صوب العقل العربي الذي يمتد بجذوره إلى الماضي ليستمد منه الحلول لمشاكل الحاضر، فتحول إلى فاعلية آلية لا تبدع بقدر ما تقتفي أثر ما هو جاهز. أو هو نشاط ذهني" جزء من بنية العقل العربي الذي يتعين فحصه بدقة، ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه. إنه لن يتجدد إلا على أنقاض القديم، إلا انطلاقا من نقد شامل وعميق نرجو أن تكون لنا فيه مساهمة متواضعة من خلال الكتاب الذي نعدّه بنفس العنوان: **نقد العقل العربي.**"[2] فقبل الخوض في طبيعة المنهج الذي به نقرأ التراث، يرى الجابري أنه من الضروري فحص الآلة التي نستخدمها في ذلك." المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك."[3] ما مبررات هذا النقد؟

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] المصدر السابق، ص:19 .

[3] نفسه، ص: 20 .

إن مشروع نقد العقل في الفكر العربي عموماً وعند الجابري على الخصوص، تجعلنا نقف على الآثار الكانطية في هذا الفكر خاصة عندما يؤكد على ضرورة هذه الخطوة قبل أي محاولة للبحث. كما نستطيع من خلال هذا الموقف كيف يتحدد مفهوم النقد داخل مشروع الجابري، والذي يعني الكشف عن الرواسب والأوليات التي يتضمنها العقل العربي. فهو مُثقل بجرعات زائدة من ما سماه بالممارسة النظرية الممثلة في الفقه والنحو وعلم الكلام التي ميّزت عصر الانحطاط، عندما كان التفكير يقوم على قياس الغائب على الشاهد بعيداً عن الأسس والشروط العلمية لهذا القياس. وفي الآن نفسه تعد هذه المبررات لنقد العقل نقطة اختلاف بين نقد كانط الذي كان يهدف إلى رصد الشروط أو المبادئ القبلية التي يتوفر عليها العقل بمعزل عن التجربة، ونقد الجابري الذي كانت غايته التنقيب عن البنى والتراكيب التي تراكمت في العقل العربي، بفعل تكريس الأفراد والمؤسسات لها. ومع ذلك فإن اختلاف الوسيلة لا ينفي وحدة الغاية التي هي إصلاح العقل وتحريره من التبعية بكل أشكالها.

إن اختيارنا لمشروع الجابري لا يعني انفراده بمهمة النقد وحده، بل هو واحد من المشاريع* التي اهتمت بقراءة التراث العربي والإسلامي وفحص بعض الجوانب الخفية فيه. إلا أننا أردنا من هذا توضيح جملة النقاط التي يلتقي فيها هذا المفكر مع الفلسفة الكانطية، ومن جهة أخرى نشير إلى مواطن الاختلاف بينهما. وعليه فضلاً عن نقده للعقل أراد صاحب " نقد العقل العربي" أن نتوخى شروط إمكان الموضوع ذاته؛ بمعنى أن الجابري قد وضع للتراث شروطاً قبل مباشرته نظراً لما يعتريه من معوّقات تجعل من دراسته علمياً أمراً مستعصياً. فالتراث العربي شَابَهُ الكثير من الخيال والخرافة لذلك لابد من عزل كل ذلك قبل الدخول إليه ومساءلته. ومن هنا نلمس الحضور الكانطي مرة أخرى عند الجابري في التأكيد على تهيئة الأرضية المناسبة للعمل النقدي من أجل تحقيق أفضل النتائج.

* والمقصود بها مشاريع كل من محمد أركون، نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي، علي حرب، طه عبد الرحمن وغيرهم.

وخصوصية هذا الموضوع جعلت من صاحب المشروع أكثر حرصاً على فصله (التراث) ولو بشكل نسبي عن الذات، فبمثل إصراره على تخليص العقل من الرواسب الفكرية والتاريخية،...كان حريصاً على الفصل بين الذات الدارسة من جهة والموضوع المدروس من جهة أخرى. " إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكّل التراث أحد مقوماتها، المقوِّم الجامع بينها في شخصية أعم هي شخصية الأمة صاحبة التراث."[1] إنها الموضوعية المطلوبة في مثل هذه المهمة خاصة إذا تعلق الأمر بعامل التراث وداخل الثقافة العربية بالذات، وقبل تحديد المنهج المناسب لهذه الدراسة لابد من تحقيق الموضوعية.

إلا أن توفر هذا الشرط ليس بالأمر الهين أو المُتاح، فقد تمكّن ذلك الرصيد الضخم من إنتاجات الماضي الفقهية والكلامية واللغوية من التجذّر في الذات العربية، حتى صارت تتنفس وتفكر من خلاله وهذا ما يصعّب مسألة وضع مسافة نقدية بيننا وبينه مما يجعله غارقاً في فضاء اللامعقول، فتماهى مع الحقيقة التي تحولت هي الأخرى إلى "وجود" غائب ينتظر إمكانيات اكتشافه والتنقيب عنه. تحول التراث إذن إلى فضاء للحاضر الغائب والمقدس، أو كما يقول الأستاذ علي حرب:" إن تقديس الشيء حجب لوجوده[2]". وهي على العموم هي صعوبة أدركها الجابري بكل ثقلها فخصّها باهتمام واسع، إذ اعتبرها أولى العقبات أو العوائق الإبستمولوجية التي يتعثر عندها الباحث في التراث العربي. وفي سبيل التخفيف منها –وليس إزالتها لأن الأمر صعب- وتحديد المنهج المناسب للقراءة، قام بتعيين ثلاث عمليات كخطوة أولية للتعامل مع النص التراثي هي: **المعالجة البنيوية** وتعني النظر إلى فكر صاحب النص كوحدة شاملة تجتمع فيها كل التحولات التي يحياها؛ بمعنى صياغة ذلك الفكر في إشكالية واحدة يمكنها

---

[1] المصدر السابق، ص: 21 .
[2] علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1993 ، ص: 16 .

استيعاب كل ما يحيط به. ثانياً **التحليل التاريخي** وهي ربط فكر صاحب النص بالمجال التاريخي الذي ينتمي إليه، وبه تتم موضعة البنية التي تم بناؤها في العملية السابقة. ثم أخيراً **الطرح الإيديولوجي** وهو الخلفية التي تختفي وراء البناء التاريخي لفكر صاحب النص؛ وهي تلك الحمولة الاجتماعية والسياسية التي بدونها يبقى التحليل التاريخي صورياً مجرداً.[1]

نستنتج من خلال هذه العمليات التي هي في حقيقة الأمر خطوات للمنهج المتّبع أن ما يريده الجابري هو ليس الفصل التام بين الذات والموضوع (النص التراثي) – كما هو الشأن في العلوم الفيزيائية- بل يجد أنه لابد من الوصال بينهما، وهي في واقع الأمر ضرورة وليست خياراً. لأن الوجود التاريخي للقارئ من جهة وللنص المقروء من جهة أخرى يجعلهما على ارتباط لا تنفصم عُراه وما علينا إلا أن نستجيب له. وهو الأمر الذي وصفه الجابري بمعاصرة القارئ للمقروء بالتواصل معه والانخراط الواعي في إشكالياتهم وهمومهم الفكرية.[2] وما اهتمامه بالمضمون الإيديولوجي تحديداً إلا من أجل بيان الخصوصية التي طبعت الفلسفة الإسلامية لارتباطها الوثيق بالمجتمع والتاريخ، وبالتالي تبرئتها من تهمة محاكاة وتقليد الفلسفة اليونانية.

وبتأليفه بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي مع الطرح الإيديولوجي أزاح الجابري بعض تلك العوائق التي تقف في طريق الباحث في الفكر العربي. وبهذا نصل إلى طبيعة المنهج الذي توسل به لبيان تكوين العقل العربي وتفكيك بنيته، كما وظّفه أيضاً في نقده للعقل السياسي. وبما أن الموضوع هو الذي يحدد للباحث منهجه المناسب، فقد وجد في النقد الإبستمولوجي أدق وسيلة لتحليل بُنى العقل العربي. ولا يقصد بالتحليل هنا هو الحصول على العناصر أو الأجزاء المكوِّنة لذلك التركيب، بل تفكيكه إلى بنى فعّالة أو تحولات لنفهم آلية نشاطه

---

[1] محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص:24 .

[2] نفسه، ص: 26 .

وبدلاً من أن يتحكم فينا نسيطر نحن عليه ونسير تلك الآلية. يقول في هذا:" تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها".[1] فالنقد عند الجابري أصبح وسيلة للتحرر أو لنقل من أجل الحصول على أكبر جرعة من الحرية، وفي هذا يلتقي مرة أخرى بكانط الذي كثيراً ما اعتبر النقد انعتاق للعقل من سلطة التجربة ومن كل ما يجعله مديناً له ومشروطاً بوجوده. فجعل من الحرية مبدأ أساسيا للعقل في ممارساته الفكرية سواء النظرية أو العملية.

والممارسة النقدية تستهدف المركّبات الفكرية التي تشكل منها العقل العربي، فتقوم بتفكيكها واستحضارها أو الذهاب إليها بمعاصرتها تاريخياً كما أشرنا في السابق إلى العمليات التي تسبق المنهج. ومن أجل إضفاء المعقولية على التراث آمن الجابري بضرورة استعارة الإبستمولوجيا الغربية والاستفادة من مفاهيمها ولو إجرائياً.[2] ولكن لماذا المنهج العلمي الإبستمولوجي تحديداً؟ يمكننا رصد إجابة هذا السؤال من النص التالي:" إن الإبستمولوجيا تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم- بما فيه هو نفسه- وعيه المؤسَّس على أكبر قدر من الموضوعية، ولكن الخاضع في الوقت ذاته لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاساً إيديولوجياً لواقعه العام. ومن هنا تلك الصيغة الإيديولوجية التي لابد أن يتضمنها صراحة أو ضمناً كل بحث إبستيمولوجي".[3] يبدو أن للنقد الإبستمولوجي دوراً خاصاً ومحدداً في مجال البحث في التراث العربي، وهي ليست في صورتها الوضعية بل العقلانية حيث تقوم بالكشف عن قيمة الفكر العلمي؛ من خلال استدراج ما يحيط به من إيديولوجيا أو" اللاعلم" الذي يكون غالبا هو محوره وأساسه. وإذا كانت الدراسات الإبستمولوجية المعاصرة أثبتت أن أكثر العلوم علمية ودقة لا يخلو من مثل هذا الجانب أي

---

[1] الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991 ،ص:47 .
[2] نايلة ابي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008 ،ص:256 .
[3] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3 ، 1994 ، ص:48 .

اللاعلم. وهو ما يُسمى بنظام الاعتقاد أو المضمون الرؤيوي الذي لا تسلم منه أية ذات عالمة، وهو إما أنه يشحنها في أعلى الدرجات أو في أدناها، المهم أنه يتمكن منها ليتحول إلى رؤية للعالم أو وعي به. فما بالك بفضاء يكاد يخلو تماما من الموضوعية كالتراث العربي، وهو المنطقة التي ستسلط عليها الدراسة النقدية الضوء لتنيرها وتكشف مواطن القوة والضعف فيها.

لقد اتجه الجابري إلى الثقافة العالمة والمدوّنة في التراث العربي، ولم يشأ خوض غمار البحث في الثقافات الشفوية وذلك في نظره ما يتناسب مع الطرح الإبستمولوجي الذي يتعامل مع النصوص المكتوبة من أجل فحصها وإعادة إنتاجها. كما أنه لم ينشغل مثل محمد أركون (1928 - 2010) باللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، بل كانت وجهته هي تعرية النظم المعرفية التي تألفت منها الثقافة العربية والتي كانت تتحكم فيها وتوجهها. والنظام المعرفي هو" جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[1]، وقد حدد تلك النظم في " لا شك أن القارئ يتوقع منا أن نفتتح القول في "البرهان" بمثل ما ابتدأنا به في "البيان" و"العرفان"، أعني طرح مسألة تأسيسه داخل الثقافة العربية الإسلامية. والواقع أن مسألة التأسيس هذه تطرح نفسها بالنسبة ل"البرهان" بحدة أكثر: ذلك أن الأمر يتعلق هذه المرة بتأسيس "عالم" من المعرفة خاص، مكتمل ومتميز داخل "عالم" آخر من المعرفة مكتمل هو الآخر ومتميّز."[2] يبدو أن للبرهان طبيعة خاصة إذ نجده يختلف عن أهم طرق الاستدلال، ومن جهة ثانية يعبّر عن النضج الحضاري لدى الأمم والشعوب. "لقد تم تأسيس "البيان" من داخله (...) وفي المراحل الأولى من ضبطه وتقنينه، فكان تأسيسه عبارة عن تأصيل الأصول وضبط السلطات المرجعية وترتيبها حسب قوتها وشرعيتها. أما "العرفان" بقد كان في أول أمره اتجاهاً سياسياً منافساً لسلطة أولئك الذين سيصبحون " أهل السنة والجماعة"،

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4 ، 1991 ، ص: 37 .
[2] الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3 ، 1993 ،ص:415 .

أصحاب "البيان".[1] تلك هي إذن النظم الثلاثة داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهي: البيان والعرفان والبرهان.

ومن خلال هذا النص يحاول الجابري أن يبيّن كيفية تشكّل العقل العربي، وما هي البنى والتراكيب التي ساهمت بشكل أو بآخر في وضع خصوصية هذا العقل، حيث كانت البداية مع **البيان** الذي كان يتضمن في بداياته كل الأساليب التي تساهم في تكوين ظاهرة البلاغة وكل ما يتحقق به التبليغ، وما يتوفر عليه من طرق الفهم والتلقي. لكن مع بداية عصر التدوين تطورت الدراسات البيانية واتسعت لتشمل إنتاجات الخطاب العربي كالشعر والخطابة والترسّل، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه في هذه المرحلة بدأ التقنين ووضع القواعد في هذا النظام.[2] أما **العرفان** فهو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم وموقف منه، تم انتقاله إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي سادت قبل الإسلام في الشرق الادنى وتحديداً في مصر وسوريا وفلسطين والعراق.[3] وهو غالبا ما يرتبط بالمعرفة الدينية؛ حيث يعتقد أصحابه أنهم يمتلكون معرفة أرقى من معرفة غيرهم من المؤمنين البسطاء أو ما يُعرف بالمعرفة اللدنية. ونصل في الأخير إلى **البرهان** ثالث نظام معرفي في الثقافة العربية الإسلامية حسب الجابري، وهو إن كان من الناحية الاصطلاحية يعني جملة العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، فإنه إجرائياً نظام معرفي يتميز بمنهج خاص في التفكير وفي صياغة رؤية معينة للعالم.[4] تلك هي النظم الثلاثة التي وجد فيها الجابري تبريراً للطبيعة المركبة للعقل العربي، وبأنها ساهمت في تشكيل خصوصية هذا العقل إلى حد ما. والملاحظ أن كل واحد من هذه الانظمة يعطي رؤية خاصة للعالم تمتد إلى سلطة النص والاجتهاد كمرجعية في البيان، وإلى الكشف كأكمل الطرق إلى المعرفة للاتحاد مع الله في العرفان، فإنه مع البرهان يختلف الأمر إذ

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] نفسه، ص:14.
[3] نفسه، ص: 253.
[4] نفسه، ص: 383 .

لا سلطة إلا سلطة العقل الإنساني بقواه وملكاته المعرفية الطبيعية التي لا يدين بها لأية جهة. لهذا يعد هذا النظام كأكمل صورة يمكن أن يصل إليها العقل العربي بعيداُ عن التبعية لأية جهة ممكنة.

إذا كان المنهج النقدي الإبستمولوجي الذي توسّل به الجابري قد أوصله إلى أن البرهان هو قمة التطور العقلي الذي وصل إليه الأوائل، فذلك فقط لأن هذا النوع من التفكير يتطلب أكبر قدر من الحرية. فكلما تحرر الإنسان من التبعية والاغتناء من مصادر أخرى خارجه واكتفى فقط بما يملكه من قدرات وملكات طبيعية، تحقق مراده من الفهم الصحيح للعالم ومهما كانت وسائله في ذلك بسيطة فإنها تكفيه للرؤية الواضحة والموضوعية لما يحيط به وبلا وسائط. أليست تلك هي اللغة التي خاطب بها كانط الإنسان في نصه ما هي الأنوار؟ عندما قال " أيها الإنسان تجرأ على استخدام عقلك"؟ أليس قصور الإنسان وعجزه عن استخدام عقله هما السبب في جعله تابعاً مستكيناً ينتظر المدد من الخارج؟ وستكون الحرية هي طريقه نحو عالم العقل والأنوار والأساس الذي يبني عليه صرح القيم الأخلاقية الذي سيستحضره الجابري في **العقل الأخلاقي العربي.**

اشتغل الجابري في مشروعه نقد العقل العربي على جانبين الأول نظري تمثل في كتابيه تكوين وبنية العقل العربي في مجالات اللغة والفقه والكلام والفلسفة، وفي الجزء الثالث اهتم بالشق العملي السياسي لهذا العقل، أما البحث في نظم القيم في الثقافة العربية فقد خصّص له كتاب**" العقل الأخلاقي العربي".** وفي مقاربة إجرائية للمشروع عموماً- برغم وجود بعض التفاصيل التي تميز بين تلك الأجزاء- يبدو محاولة من صاحبه لرصد ثوابت العقل العربي التي حافظ عليها عبر تشكّله، ومن جهة أخرى استشراف للنهوض به من خلال الاستفادة من المناهج العلمية التي أنتجها الغرب وكذلك من الأصول التراثية خاصة على

مستوى جهازه المفاهيمي.[1] وكما أحدث حفراً إبستمولوجياً للكشف عن التركيبة الداخلية لأنظمة المعرفة في الثقافة العربية، توجه بآليات النقد والتحليل إلى نظم القيم في تلك الثقافة. وقد تم ذلك ببيان ما أسماه **أزمة القيم** في الثقافة العربية والتي كانت مبرراً للجوئها إلى حضارات أخرى كي تستمد منها نظام قيمها، "وهذا بعينه ما حدث في الثقافة العربية ذلك لأنه من " الأمور العادية" تماماً أن تلجأ هذه الثقافة إلى نظام القيم الخاص بموروثها "الخالص"، العربي والإسلامي تستمد منه الأحكام وتشيد على أساسه رؤيتها للكون والإنسان. ولكن أن تضطر هذه الثقافة في لحظة من اللحظات إلى الاعتماد- جزئياً أو كلياً- على نظام في القيم خاص بموروث آخر، فارسي أو يوناني، أو غنوصي صوفي فهذا ما يقع خارج الأمور العادية."[2]

من جهة أخرى أكد الجابري على أن نظامي القيم الخاصين بالموروث العربي و كذلك الموروث الإسلامي ظهرا متأخرين جداً عن ما هو أجنبي، باعتبارهما جاءا كرد فعل عن تلك النظم الوافدة فقط، بينما يفتقدان إلى التحليل الفلسفي والبناء الصارم، ولم تتمكن تلك المحاولات من الخروج من دائرة الردود إلا بعد زمن طويل. وعلى العموم أراد الجابري بهذه الدراسة أن يستدرج تاريخ البحث الأخلاقي عند العرب والمسلمين، وقد حاصره العديد من الأسئلة أهمها: هل قدم الفكر العربي والإسلامي فلسفة في الأخلاق، أم تُراه اكتفى فقط بما جاء في القرآن والحديث؟ كيف يمكن تبرير تأخر البحث الأخلاقي عن نظيره الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية؟ هذا ما اختزلناه من الأسئلة التي أفرزت بحثاً اعتمد فيه صاحبه على المعالجة التاريخية، بالرجوع إلى دائماً إلى التراث لكن ليس من أجل تفكيك بنيته إلى تلك التراكيب الحركية كما اقتضى ذلك البحث في أنظمة المعرفة، وإنما لتتبع الروافد والمرجعيات التي استفاد منها الفكر العربي لصياغة تصوراته عن القيم والأخلاق.

[1] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997 ، ص:73 .
[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2 ، 2006 ،ص: 59 .

قد يُطرح السؤال: لماذا توقفنا عند الدرس الأخلاقي في فكر الجابري؟ وما علاقته بالموضوع المحوري فلسفة كانط النقدية؟ الجواب ببساطة هو أن الموضوع في حد ذاته يعد قاسماً مشتركاً بين كانط والجابري. ولكن ماذا عن مباشرة كل منهما له؟ وهل غايتهما واحدة؟ لقد تبين لنا مما أسلفنا في الفصول السابقة وتحديداً الفصل الثالث، أن للأخلاق مكانة خاصة ومميزة في الفلسفة الكانطية. وكان هاجس كانط هو تأسيسها بمعزل عن القانون والمجتمع بل حتى بعيداً عن الدين نفسه، وذلك كله لمصلحة العقل الذي سيكون المشرّع الوحيد لتلك القيم الأخلاقية. وتكمن قيمة الأخلاق أيضاً بالنسبة إليه في كونها العالم الوحيد الذي يحقق الإنسان فيه أكبر قدر من الحرية، وذلك لأن التزامه يكون بقواعد وقوانين لا تَرِدُ له من الخارج بل من صميم ذاته فحسب.

وأما ما خصّ به الجابري الأخلاق فشيء آخر، حيث جاءت دراسته تاريخية استحضر بموجبها تاريخ القيم في الثقافة العربية الإسلامية. باحثاً عن أبرز العوامل والمؤثرات التي من شأنها أن تكون كأصول للدرس الأخلاقي عند المسلمين، وهو أيضا ما برّر له تأخرهم في تقديم فلسفة في الأخلاق ترقى إلى مستوى التنظير الفلسفي المطلوب، فبدت دراساتهم مجرّد ردود فعل تجاه تلك المؤثرات الوافدة. ومع هذا لم تخل ذهنياتهم من التفكير في الأخلاق على الرغم من وجود أهم مصدرين للتشريع على الإطلاق؛ هما القرآن والحديث. وخلافاً لكانط لم يعزل الجابري الأخلاق عن الدين، بل وجد فيه المآل الأنسب لها لما يتضمنه من قيم وتعاليم ترقى بالإنسان إلى أعلى الدرجات، فضلاً عن كونها تعبر عن الخصوصية التي تميّز الثقافة العربية الإسلامية عن باقي الثقافات الأخرى. وبناءً على هذا يمكننا القول أن اختلافهما في مقاربة الأخلاق لا يعني التعارض بينهما، بل يكفي القول بأن كل منهما وحسب ما امتلكه من وسيلة أراد أن يجعل من الأخلاق فضاء واسعاً للعقلانية والحرية. ومن جهة أخرى يمكننا رصد الأثر الكانطي في الفكر العربي من خلال فلسفته الجمالية، حيث اتجه بعض الباحثين

والأكاديميين العرب إلى البحث الجمالي مهتدين في ذلك برؤية كانط في الإستطيقا، فما خصوصية الدراسات الجمالية في الفكر العربي؟ وكيف يمكن تحديد طبيعة علاقتها بالفلسفة الكانطية؟

ج- إستطيقا كانط في الفكر الجمالي العربي بين التداعي والتجاوز:

عرفت فلسفة كانط رواجاً كبيراً في الأوساط الفكرية العربية خاصة لدى بعض الباحثين الأكاديميين، لما تميّزت به من ثراء في الموضوعات من جهة وصرامة في المنهج من جهة أخرى. وإذا كنا قد قاربنا في المبحث السابق واحداً من المشاريع النقدية التي استهدفت التراث العربي والإسلامي من الناحية الإبستمولوجية وكذلك الأخلاقية، فسنحاول الآن استدراج بعض المواقف التي استفادت من فلسفة كانط الجمالية، والاستفادة هنا لا تعني بالضرورة ذلك التأثر الإيجابي الذي يفرز نوعاً من الاستمرارية والامتداد لتلك الفلسفة، بل تكون أحيانا في صورة رفض ومجاوزة. وسنجد حضوراً لهذه المفارقة في ما سنعرضه من تصورات ومواقف.

يعد البحث الفلسفي الجمالي في الفكر العربي حديثاً مقارنة مع غيره من المجالات الأخرى، وهذا ما يبرر قلة الإنتاج فيه مثلما يقتصر عدد المشتغلين فيه على بعض الأسماء فحسب. وسنقف على ثلاثة منها – ليس على سبيل الحصر- أولهم أ. د سعيد توفيق* الذي اختص بالبحث الجمالي وله في ذلك العديد من الأعمال مثل: "دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية" والذي يحلل من خلاله مفهوم الخبرة الجمالية وفق المنهج الفينومينولوجي، كما يُبدي من خلال مؤلفه هذا بعض الرضا عن البحث الظواهري في الجمال باعتباره يقف على ما يظهر

* سعيد توفيق (1954-...) هو أستاذ الفلسفة المعاصرة وعلم الجمال بكلية الآداب بجامعة القاهرة. متأثر في أغلب كتاباته بالاتجاه الفينومينولوجي (الظاهراتي) وامتداداته في تيار فلسفة التأويل، وهو يعمل على ترسيخ هذا الاتجاه في واقع الثقافة العربية من خلال العديد من الدراسات النظرية والتطبيقات العملية له، وخاصة في مجال الأدب والنقد الفني.

في مجال الخبرة الجمالية، حيث يقول بخصوص المنهج الفينومينولوجي:" فهو منهج يكفل لنا قدراً أكبر من دقة البحث فيما يتعلق بدراسة ما يظهر لنا في الخبرة، ولهذا السبب أمكن للفينومينولوجيا أن تخطو بفلسفة الجمال خطوات تقدمية واسعة بتوصيفها كعلم ينصب على تحليل ووصف ما يظهر لنا في خبراتنا الجمالية."[1]

هذا ويؤكد على مدى أصالة الطرح الفينومينولوجي للفن والجمال باعتباره خالف من سبقه من الفلاسفة في كونه ابتعد عن التصورات الفلسفية والميتافيزيقية في تفسير الخبرات الجمالية، والتي غالباً ما تكون مجرد انعكاس لفلسفاتهم فقط. وهذا ما جعله يرى في هذا الاتجاه الجديد مستقبلاً مشرقاً للجمال، إذ يقول:" إن الاتجاه الفينومينولوجي يريد أن يؤسس الإستطيقا أو فلسفة الجمال بوصفها علماً خالصاً وصفياً، أي علما خالصا من كل رؤية فلسفية مسبقة، وبالتالي يكون علما متميّزاً عن فلسفة الفن بمعناها التقليدي، ومع ذلك فإنه يبقى علما فلسفيا ليس تابعا لعلم النفس ولا أي فرع آخر من العلوم الإنسانية."[2] وفي هذا بعض التجاوز لكانط باعتباره يربط الحكم الجمالي بالوجدان من أجل وصل ملكة المعرفة بملكة الإرادة.

ولا يبتعد الأستاذ سعيد توفيق عن البحث الجمالي إذ نجده في مؤلف آخر بعنوان "تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي"، وهو قراءة نقدية لجملة الأفكار والمواقف التي قدمها بعض المفكرين العرب بخصوص تضمّن الفكر الإسلامي لفلسفة في الجمال. فهو يتجه بالتشكيك في هذه المسألة انطلاقا من مفهوم علم الجمال نفسه، والذي يتّخذ كموضوع له " الجميل المُعطى من خلال الفن"[3] ولا بد من التأكيد على ضرورة تصحيح ذلك التصور الشائع بين الناس بأن الجمال

---

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ، 1992 ، ص:519 .

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] سعيد توفيق، تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997 ، ص:16 .

يكون في حضور موضوع ما يمكنه أن يتسبب لنا في المتعة والرضا، في حين أن الباحث يعتبر أن موضوع الإستطيقا في الفن قد يكون قبيحاً ومشمئزاً في الواقع لكنه قد يتحول بواسطة الفن إلى صورة جميلة. وهذا ما قال فيه ما يلي:" الجميل لا يمثل سوى خاصية واحدة من خصائص الموضوع الإستطيقي الذي يمكن أن يعبر جمالياً عن القبيح والكئيب والمأساوي والجليل، بنفس كفاءته وبراعته في التعبير عن الجميل."[1]

وإذا نظرنا إلى علم الجمال بصفة عامة سنجده يتناول موضوعه بطريقة كلية، بمعنى أنه ينصرف إلى القضايا الكلية المرتبطة بموضوع الإستطيقي. والسؤال العام الذي يسعى علم الجمال إلى الإجابة عنه يتعلق تحديداً بالمبادئ العامة للجميل المعطى من خلال الفن؛ من حيث ماهيته وأسلوب وجوده في العمل الفني، ومن جهة أساليب إبداعه وذوقه ونقده.[2] وبالنظر إلى هاتين الخاصيتين الأولى والثانية لعلم الجمال، تبيّن للباحث أنه لا وجود لعلم جمال عربي بهذه المقاييس، وبرؤية كانطية نقدية يحاول أن يقدم العديد من الحجج والبراهين على استحالة الحديث عن علم للجمال بمنظور فلسفي خالص.

و نجد إلى جانب آراء د. سعيد توفيق آراء أخرى للأستاذة أميرة حلمي مطر والتي اعتنت هي الأخرى بالفلسفة الجمالية، فقدمت العديد من الأعمال التي تعد مراجعاً أساسية لطلبة المعاهد والجامعات التي تدرس هذا التخصص. نذكر منها " مقدمة في علم الجمال"، "فلسفة الجمال، أعلامها ومذاهبها". وعلى الرغم من اهتمامها بالتأريخ لعلم الجمال إلا أنها استقلت بتحليلاتها وأفكارها بخصوص الموضوع والتي يمكننا أن نجد فيها بعض ملامح الفلسفة الكانطية كتمييزها مثلاً بين علم الجمال وبين النقد الفني:" يركّز عالِم الجمال انتباهه في عمل فني ما إلا على سبيل المثال، أي كحالة ممثلة للماهية العامة للظاهرة الفنية المراد فحصها

---

[1] المرجع السابق، ص: 17 .
[2] نفسه، ص: 18 .

ومن هنا يختلف علم الجمال عن النقد الفني."[1] وهنا إشارة منها إلى طبيعة النقد الذي يختص به علم الجمال وهو ما يستهدف خبرة الناقد نفسها، بمعنى تحليل الحكم الجمالي بالكشف عن أسسه وشروطه التي يقوم عليها. كما تُبدي د. أميرة حلمي مطر مدى أهمية الفن في إحياء الأحاسيس الدفينة في النفوس ومجاوزة الواقع، إذ تقول:" نرى أن الفن يخلق موجودات أشد جمالاً وتأثيراً في النفوس من موجودات العالم الواقعي، فشخصية "آنا كرنينا" مثلاً في رواية تولستوي تتحول إلى حقيقة أشد وضوحاً من آلاف النساء المُحِبات التي نراهن في الواقع."[2]

من الواضح أن مثل هذين الموقفين يبديان بعض التردد بخصوص فلسفة الجمال الكانطية، ولم يعلنا صراحة عن تأثرهما إلى حد ما بها لما تحمله من إطلاقية وابتعاد عن الطبيعة والواقع. غير أن ما أوردناه من أقوالهما يعبر عن تداعي تلك الفلسفة الجمالية فيها وإن كان بشكل نسبي قد يتّخذ صفة التجاوز والرفض أحياناً. ومع هذا هناك من لا يخفي تأثره وإعجابه بفلسفة الجمال بالمنظور الكانطي، بل ويعتبره واحدً من روادها ومبدعيها الذين أنتجوا التميّز، إنها الباحثة والأكاديمية التونسية د. أم الزين بن شيخة المسكيني (أستاذة بجامعة تونس، متخصصة في الفلسفة الحديثة والجماليات) وذلك من خلال مؤلفها " الفن يخرج عن طوره؛ أو جماليات الرائع من كانط إلى دريدا". وقد خصصت هذا الكتاب لقراءة مفهوم الرائع أو الجليل Le sublime في تحولاته منذ كانط وإلى غاية دريدا. تقول: " مع كانط يدخل الرائع أفق الإستطيقا، لكن هذا الرائع الذي يولد من مهجة الذات البشرية الأكثر طهراً، لن يكون إستطيقياً محضاً."[3] وذلك لأنه تعامل معه بالمرور بإستطيقا الجميل، فالسامي أو الرائع – حسب تعبير الباحثة- لا يظهر لنا على سطح إستطيقا الذوق الكانطية إلا على حدود الجميل نفسه.[4] تحاول الباحثة متوسّلة بالتحليل العميق أن تفهم حقيقة مفهوم الرائع،

---

[1] أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1976 ، ص:6-7 .
[2] أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 ، ص:06 .
[3] أم الزين بن شيخة المسكيني، الفن يخرج عن طوره، دار المعرفة للنشر، تونس، 2010 ، ص: 09 .
[4] نفسه، ص: 28 .

وكيفيات تناوله في تاريخ الفلسفة من طرف كل من كانط ودريدا مبرزة الاختلاف بينهما. وقد آمنت الباحثة بقوة الفهم الكانطي للجليل واتخاذه له كجسر للعبور إلى الكونية والعمومية، تقول:" من نقد ملكة الحكم لكانط إذن نبدأ، هنا تولد جماليات الرائع وهنا تُزهر فكرة العظمة على أيادي بشرية. إن الرائع الذي نطلبه في هذا الكتاب هو رائع وُلد بين أحضان الفلسفة ومنذ أول تنضيد حاسم لحقل الإستطيقا الحديثة."[1] وعلى العموم كثر الحديث عن الجمال في الفضاء العربي، حيث نجد مثلاً زكريا ابراهيم في "فلسفة الفن في الفكر المعاصر" ومحمد علي أبو ريان في "فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة"، لكننا ركّزنا على من ارتبط في تفكيره بكانط سواء كان مخلصاً متأثراً أو ناقداً مجاوزاً.

كانت تلك بعض آثار الحضور الكانطي في التفكير الجمالي داخل الثقافة العربية، والتي تراوحت بين القبول والرفض أو الرغبة والعزوف عن فكر اتخذ من النقد والسؤال عقيدة أساسية ومشروعا كونيا واسع الآفاق، وكل محاولة للاقتراب منه تجعلنا نتساءل عن قدراتها وإمكانياتها في خوض التجربة النقدية. وهو نفس الهاجس الذي يبعثنا على الانشغال والمساءلة عن إمكانية نجاح الممارسة النقدية داخل منظومة التراث العربي والإسلامي؟

د- شروط إمكان النقد في الفكر العربي والإسلامي*:

عندما نتحدث عن النقد في أية منظومة فكرية يشدنا تطلع كبير إلى تحقيق مثل ذلك داخل ثقافتنا، وهي رغبة أفرزتها جملة الأزمات التي تعيشها المجتمعات العربية من جهة، وإغراء المناهج النقدية التفكيكية من جهة أخرى. وعلى كل لم تبق هذه التطلعات على مستوى التنظير فقط، بل تحولت إلى فعل من خلال

---

[1] المرجع نفسه، ص:09 .

* وهو عنوان مقال نُشر بمجلة المواقف العدد الخاص بفعاليات الملتقى الدولي الأول حول: "الظاهرة الدينية قراءات جديدة من منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية" بجامعة معسكر أفريل 2008 ، ص ص:227 -234 .

اجتهادات ومشاريع عديدة باشرها بعض المشتغلين بهموم الفكر، وقد توقفنا ملياً مع الجابري باعتباره واحد من هؤلاء الذين حملوا الهم النهضوي. وأجمعت كل تلك الدعوات على أن بلوغ الحداثة لا يتأتى إلا بنشر روح الفكر النقدي وتفكيك ما استعصى من البُنى المغلقة داخل الفضاء العربي والإسلامي.

يبدو أن المهمة ليست بهذا اليُسر كما أنها تقتضي جهوداً واسعة وإرادة لا تتراجع، وهذا ما يبرر عودتنا إلى كانط في هذا الوقت بالذات. ذلك أن أول درس يمكننا تعلمه هو الشجاعة وجرأة السؤال، ففلسفة النقد الكانطية يمكن أن تُختزل في عبارته الشهيرة: " أيها الإنسان تجرّأ على استخدام عقلك"، هو العقل تلك الملكة الصارمة القادرة على إنقاذ الإنسان من قصوره الذي هو مسؤول عنه في قبوله بالاعتماد على غيره. من الضروري أن نذكّر بأن كانط أعطى للعقل السلطة في المعرفة، كما منحه أيضاً إمكانية الدخول إلى عالم الدين ورغم قناعته بنسبيته، إلا أنه يقحمه فيه من أجل امتحان قدرته.

ومن هنا يمكننا طرح السؤال التالي: هل تبدأ الحداثة من مساءلة التراث الديني؟ وهل يمكننا إرجاع أزمة الفكر الإسلامي إلى غياب الروح النقدية وسيطرة التعصب والوثوقية؟ يُرجع العديد من الباحثين والمختصين في الفكر العربي والإسلامي ما يعانيه من تعثر وتراجع، إلى جملة التراكمات التي تحولت بفعل التعتيم الذي غالباً ما يكون إما مذهبي أو سياسي إلى مناطق ملغّمة لا يمكن الاقتراب منها. وإذا كنا نتفق مع هذا الموقف إلى حد ما فإننا مع ذلك نجد أن الأزمة تجاوزت المجال الديني وشملت جوانب عديدة، امتدت إلى كل مظاهر الحياة اجتماعية واقتصادية وسياسية، حيث أصبح لكل جانب منها مقدسات أو تابوهات Tabous لا يقربها أحد. وإذا ما توقفنا عند ما يمكن أن نسميه بالحداثة الدينية – إن جاز لنا ذلك- لا بد من تحديد أرضية العمل المناسبة، وهي تلك الحمولة الفكرية المثقلة بالنصوص الفقهية والتاريخية التي طالتها حركة التأويل

من قبل الفقهاء، إلا أن ذلك أفرز مجموعة من التأويلات المتضادة إلى حد النزاع. فتحولت النقاشات الفكرية إلى حروب فكرية، وهذا ما انعكس سلباً على الإنتاج الفكري الذي أصبح هو الآخر عبارة عن خطابات وخطابات مضادة. وعليه أصبح التراث أرضية تفرض نفسها بقوة كمادة للعمل، ولكن بدلا من إخضاعه للبحث والمساءلة تم تقديسه واعتباره ميراثاً خالداً.[1]

أصبح هذا الوضع عاملاً محفّزاً للعديد من المفكرين لخوض تجربة النقد والمساءلة داخل الفضاء الإسلامي، وهي في حقيقة الأمر مغامرة بكل المقاييس حيث أن مقاربة هذا الزخم التراثي كشفت عن تركيبته المعقدة والتي يمكن إرجاعها إلى لحظتين: فترة الخلافة أي بعد وفاة الرسول (ص) عندما طغى الإسلام السياسي (طغيان التطلعات السياسية على العقول فنتجت الفتن والحروب). وأما اللحظة الثانية وهي كنتيجة عن الأولى فهي تكريس الكتابات التاريخية التي تخدم الملوك والسلاطين، وهذا ما عبّر عنه الجابري عندما قال:" أن العالم العربي لا يؤرّخ لثقافته بالقرون، وإنما بزمن الأسر الحاكمة، فيقال: في العصر العباسي، العصر الأموي،..."[2]

وتكاثرت تلك الكتابات وساهمت في إرساء قواعد المأساة العربية في غياب القراءات الفاحصة والدقيقة، وبالنظر إلى منزلة التاريخ بالنسبة إلى الأمة العربية والإسلامية، فإن ما ظهر في ما بعد من مواقف فلسفية يكرّس الكتابات التاريخية ويؤكد عليها لأنها تناسبها وترمي إلى أهدافها. والأمر امتد حتى إلى الممارسة الدينية التي تأثّرت هي الأخرى بالتاريخ المدوّن وأصبحت مجرد رموز مفرغة من المعنى يتقاسمها الأفراد في ما بينهم. وأمام هذا الوضع أصبح ضرورياً تفكيك هذه البنية ثم إعادة تركيبها من جديد.[3]

---

[1] مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1 ، 1986 ،ص:249 .
[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص: 43 .
[3] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988 ، ص: 58 .

وفي سبيل الكشف عن بعض المقاربات النقدية الجادة للتراث العربي والتي كنا قد وقفنا عند واحدة منها مع الجابري، سنقترب من مشروع آخر لا يقل حماساً وجدية في ما يذهب إليه من قراءة تفكيكية للتراث لا تقل جرأة عن تلك التي آمن بها كانط وأكد عليها في أية دراسة كانت، إنه مشروع محمد أركون. صحيح أن الاختلاف بيّن في تفاصيل الرؤية بين كل من كانط وأركون، لكن هذا لا يمنع من رصد المبدأ الذي ينطلق منه كل واحد منهما؛ فكما توجه كانط إلى التراث الفلسفي الذي سبقه استهدف أركون نظم المعرفة العربية الإسلامية، في محاولة منه لإعادة ترتيبها مقتنعاً بأن الإصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر، فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحّص الحر وفي مقابل ذلك سحب السلطة العقائدية من الكنيسة الكاثوليكية من دون أن يتعارض ذلك مع مرجعية الوحي.[1] وهكذا استمر العمل الإصلاحي في الانتشار وتعزيز قوة العقل وهيمنته.

يستمر أركون- وعلى خطى كانط- في تحليل كل المنتجات الثقافية العربية من الناحية السوسيولوجية والأنتروبولوجية وكذا الفلسفية، من أجل التيقن من مدى مصداقيتها وصلاحيتها. فوجد أن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية حال دون تقدم الإنتاج العلمي داخل الثقافة العربية الإسلامية، وفي مقابل ذلك عرف الإنتاج الأدبي غزارة وكثافة وتحديداً الأدب النضالي؛ مع طه حسين وأحمد أمين وسلامة موسى،...[2] ومثل تلك النقائص التي تم الكشف عنها هي تعبير عن نكبات العقل العربي والإسلامي وقد طالت عدة مجالات كالفقه والشعر والتاريخ والفلسفة، وكذلك الأسطورة والخيال- ركّز أركون على الثقافة الشفوية خلافاً للجابري الذي استهدف الثقافة العالمة والمكتوبة فقط- وهي مجالات أثر فيها البعض على البعض الآخر باعتبارها تتعالق داخل ثقافة واحدة.

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت،ط2 ، 1996 ، ص: 12 .
[2] المصدر نفسه، ص: 14 .

تدور تلك الثقافة حول مركز واحد هو النص القرآني الذي تداولته القراءات التي تخضع بدورها لأفكار وتوجهات إما ذاتية أو إيديولوجية، فنتج عن ذلك عدة دلالات ومعاني مختلفة باختلاف تلك الرؤى. وبالطبع كانت تلك بداية الاختلاف ليس ذلك الذي يخص بنية النص من الناحية المنطقية، لأنه يسير وفق منهاج واحد مناسب أوله لآخره وموحد المعنى.[1] بل هو سبب لاختلاف الخلق "يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً"[2].

وهكذا أفرزت قراءة النص اختلافا وتعدداً لأنه نص منفتح على التأويل ويحتكم على حمولة من الدلالات سمحت هي بدورها بتعدد واسع في الآراء لتعدد اللغات والشعوب والأعراق، وبدلا من أن يكون ذلك في صالح التوسع الفكري والخصوبة المعرفية انعكس سلباً على ذلك ليتحول إلى حرب فكرية يسعى كل طرف فيها إلى الدفاع عن موقفه بكل ما أوتي من وسائل على اعتبار أنه يملك الحقيقة واليقين. ونتج عن ذلك تباعد عن النص بدلا من الالتفاف حوله، فالكل يأخذ منه ما يناسبه ويُسقطه على فهمه هو وبالتالي يلغي فهم الآخر وفكره. وتم بناءا على هذا تشكّل الخطاب الدوغمائي المغلق والانفعالي تجاه كل فكر من شأنه اختراقه بالتحليل والتفكيك العلميين، إن هذه الأزمة الفكرية باتت تفرض نفسها على الذهنية العربية فأصابتها بالتحجر والجمود، ومن قبيل المغامرة أن تكون محاولة الخروج منها جهداً فردياً، بل يجب أن تكون محصلة فاعلية وجهد جماعي تنخرط فيه جهات عديدة من علماء وباحثين وباستخدام المناهج العلمية في كل المجالات كالأنثروبولوجيا وفقه اللغة وعلم الاجتماع والفلسفة والأدب وغيرها. وحتى نبتعد عن الرؤى التنظيرية التي غالباً ما تحمل الخطاب الحالم، علينا أن نواجه أنفسنا بالسؤال: هل نحن مؤهلين فعلا للحداثة؟ والمقصود هنا هو الشرط الأساسي لنجاح تلك المشاريع وتحقق العلمية في الأوساط الثقافية، وهو

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1990 ، ص:186 .
[2] سورة البقرة، الآية 26 .

عامل الحرية، فوجود هذا الشرط هو علة الحداثة الغربية كما أنه لن يتحقق إلا في ظل حداثة سياسية وأنظمة حكم لا تصادر على العقول والأفكار.

ولم يدرك المثقف العربي معنى هذا الشرط إلا بعد انفتاحه على الثقافات العالمية، وهذا ما يبرر صيغة الرفض التي تعترض مشروعه النقدي في بلده الاصلي.[1] وعليه تصبح الحرية كإنتاج حضاري تفرزه الدولة المدنية التي تعترف بالعقل والنقد اللذان يجددان مظاهر نموها، ويفعّلان سيادتها باستمرار، وحينها فقط يمكننا الحديث عن تحقيق نهضة للفكر العربي، والذي يؤكد لنا يوماً بعد آخر أنه فضاء يملك من الخصوبة ما يجعله قادراً على احتواء حداثة حقيقية.

[1] لحكيم عز العرب بناني، الفلسفة والإصلاح الديني والرقابة الذاتية، أشغال مؤتمر" رهانات الفلسفة العربية المعاصرة" تنسيق: محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2010 ، ص:207 .

خاتمة:

تعتبر فلسفة كانط بما تضمنته من إشكاليات ومسائل من الفلسفات المفصلية التي أثرت في معظم من جاؤوا بعدها، والتأثير هنا لا يعني بالضرورة إيجابا بل قد يكون انتقادا وتجاوزاً. فلو تناولنا الجانب العملي فيها للمسنا أثره في الفلسفات الأخلاقية المعاصرة، حيث تعيش هذه الأخيرة في حيرة من المسألة: إما أنها تمشي على خطى كانط وتتعمق في فلسفته، أو أنها تواجهه وتتجاوزه وفي كلا الحالتين هي عودة قوية إليه سواء برفضه أو قبوله. وهذا ما نجده أيضا في أطروحاته السياسية مثل السلام الدائم، المواطنة والعالمية، الضيافة الكونية،... وهي إحدى أهم الوسائل المطلوبة حالياً من أجل مواجهة كل أشكال الهيمنة والصراع الحضاري. كما اقترح لحل النزاعات بين الشعوب تقاربا أخلاقيا من شأنه تحقيق التقارب السياسي، إلا أن هذه المشاريع ستتعثر بالضرورة في حضرة الأنظمة الديكتاتورية المهيمنة.

وقد تبين لنا أن فكرة الانفتاح على الآخر من أجل احتوائه والتشارك معه من الأهداف الأساسية في الفلسفة الكانطية، وحتى النقد الذي غالبا ما يُنظر له كقطيعة تحول مع كانط إلى اتصال واستمرارية، فهو يرسم الحدود التي يقف العقل عندها حتى لا يقع في التناقض، لكنه سيبقى آمنا إذا ما التزم بتلك الحدود. وهذا ما جعل مفهوم الحكم عنده يحمل دلالة أوسع من تلك التي أعطاه إياها المنطق، حيث أصبح يعني إدراج الخاص في ما هو كوني، ففي مستهل تحديده لهذا المفهوم في التحليل الترانسندنتالي أعطى كانط ثلاثة أمثلة لمن يصدرون الأحكام وهي: الطبيب، القاضي والسياسي باعتبار أن كل واحد من هذه المجالات يُعدّ فنا للحكم الصحيح (l'art du bien-juger).[1]

[1] Kant, critique de la raison pure, Op.cit, p :149.

يجب على من يصدر الحكم أن يقوم بتطبيق القواعد العامة عليه للتأكد من صحته، أحكم يعني أن أُخضع حالة ما إلى جملة من القواعد لتقييمها، بمعنى آخر أنه باستطاعتي المرور أيضا من القواعد العامة إلى الحالات الجزئية. وينتج عن هذا أن ملكة الحكم تصبح ملكة المرور من العام إلى الخاص، أو من النظرية إلى التطبيق. لهذا فمن الضروري أن تنطبق القواعد على كل الحالات الموجودة، ولا يمكن الحديث عن حكم سابق أو قائم بذاته، بل كل حكم هو في الأصل فعل تمت فيه معاينة حالة معينة ثم مقاربتها إلى القواعد العامة المجاورة لها لنصل في الأخير إلى إصدار الأحكام. من هذا المنطلق وجد كانط في الطب والسياسة والقانون أنسب الأمثلة، فمنها تصدر أكثر الأحكام دقة وصعوبة كما يملك كل من يشتغل في هذه المجالات القدرة على الحكم الصحيح متى كان قادرا على تطبيق القوانين أو القواعد العامة التي يعرفها على الحالات الجزئية بدقة متناهية، ومن تلك الحالات يستطيع التعميم على باقي الحالات الأخرى.

تعتبر العملية الثانية (التعميم) المحور الأساسي للحكم بل هي تمثله في ذاته، واتضح لنا في الحقل الجمالي والذي كان محوريا في بحثنا هذا أن المفهوم المؤسس للحكم لم يكن جاهزاً، بل تم بناؤه من خلال تحريض المخيلة للفهم والذي أسماه كانط باللعبة وهي عملية تبدو في صورتها العامة فردية وذاتية، لكن سرعان ما تصبح حكما عاما وموضوعيا يقع على العموم. وما يبرر هذا الانتقال هو وجود الزمان والمكان كشروط قبلية يمكنها توحيد الكثرة في ما هو كوني، "الزمان كشرط صوري للمختلف في الحس الداخلي وللربط بين كل التمثلات، إنه يتضمن الكثرة داخل الحدس الخالص."[1]

حرص كانط وبقوة على تأسيس مفهوم الحكم بشكل يتجاوز به تلك النظرة النمطية التي وضعه فيها المناطقة والعلماء، تمثل في بعده الأنطولوجي وحتى

[1] Op.cit, p : 151.

الباثولوجي، فهو يعبر عن الوجود الفكري للإنسان إذ أن حياته البيولوجية لا تعني بالضرورة حضوره الفعلي الذي يترجمه تأثيره في ما يدور به. أما البعد المرضي ونقصد به أن سلامة الحكم تعني سلامة الملكات التي شاركت في صنعه والتي تعتبر بهذا المفهوم قوى حيوية تعمل على تنشيط عملية التفكير، وقد أكد لنا الفيلسوف مدى أهمية كل من المخيلة والفهم وقبلهما الحساسية وبإشراف العقل في صياغة الأحكام المعرفية والأخلاقية والجمالية.

كما انشغل كانط من جهة أخرى بنزوع الحكم الإنساني نحو الشمولية والكونية، فأحكام المعرفة محكومة بحدسي الزمان والمكان ثم الفهم فالعقل، وهي ملكات يشترك فيها جميع الناس. كما وحّد القيم الأخلاقية تحت راية الواجب الذي يخضع بدوره للقانون الأخلاقي، ووجدناه في الجمال يتحدث عن الحس العام المشترك الذي تتوحد فيه الأذواق وتتآلف معه الرغبات. وحتى الفنون الجميلة نظر إليها كمنتوج حضاري يعبر عن الفاعلية الإنسانية باعتبارها انتقال ومرور من المحسوس إلى المعقول، كما تمثل الثقافة غاية الطبيعة التي تعلم الإنسان كيف يكون غاية في حد ذاته.

ماذا تعلمنا من كل هذا؟ لقد وضعنا كانط في مواجهة لحظة جديدة يبدو أنها مفصلية، حيث اعتبر النقد الثالث "نقد ملكة الحكم" همزة وصل بين المعرفة والأخلاق ليعلمنا أهم درس في تاريخ الفلسفة أو إن صح التعبير أعاد صياغة تعريف "محبة الحكمة " إلى: "الفلسفة هي فن الحكم الصحيح"، في التمييز بين ما هو تجريبي وما هو قبلي، ما هو من داخل الإنسان وما يأتيه من الخارج. كما كشف لنا عن البعد الواقعي لفلسفته النقدية وهذا ما يؤكده حرصه على ضرورة تحقيق الوحدة والتناغم بين عقل الإنسان وبدنه. إنه خطاب يسعى إلى تحرير العقل من كل القيود خاصة تلك التي يصنعها لنفسه، كما أنه تطلع إلى بناء الإنسان "الكامل" الذي يُعول عليه في صنع الحضارة، ولكن هل ينطبق هذا على

إنسان اليوم الذي لا يملك القدرة على خلق ذلك الانسجام بين شقيه المادي والفكري؟ فهو إن انشدّ إلى جانب ترك الآخر وكأنهما نقائض لا تجتمع في الكائن الواحد؟ أم أن الأمر يقتضي إعادة النظر في ملكة التمييز التي يحوز عليها؟ وهل بإمكاننا القول أن لكل إنسان فلسفة تخصه، أم أن الفلسفة واحدة ثابتة لا تقبل القسمة والتعدد؟ أم أن أزمة الإنسان المعاصر الحقيقية هي في الأصل إخفاقه الدائم في بناء الأحكام وإصدارها؟

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.

إنجيل يوحنا ومتى عن الإنجيل كتاب الحياة، بيروت، 1982.

أ. المصادر باللغة العربية

1. كانط (إيمانويل) : نقد العقل المحض، تر. موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988.
2. كانط (إيمانويل): أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. نازلي اسماعيل حسن ومحمد فتحي الشنيطي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.
3. كانط (إيمانويل): نحو السلام الدائم، تر. نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، ط1 ، 1985.
4. كانط (إيمانويل): نقد العقل العملي، تر. غانم هنّا ، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ، بيروت ، 2008
5. كانط (إيمانويل): نقد ملكة الحكم، تر. غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ، بيروت، 2005 .

ب. المصادر باللغة الأجنبية

6. Kant (Emmanuel) : Analytique du beau, trad. Jules Barni, édition Hatier poche, Paris, 2007.
7. ———————— : Critique de la raison pratique, trad. Ferdinand Alquié, Cérès éditions, Tunis, 1995.
8. ———————— : Critique de la raison pure, trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, Paris, 1993.
9. ————————: Leçons sur la théorie philosophique de la religion, librairie générale française, 1993, Paris, p:68.

10. ——————————: L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu, Trad. Robert Theis, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, Paris.
11. ——————————: Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science, trad. Gibelin, J. Vrin, Paris.
12. ——————————:On the form and principles of the sensible and the intelligible world, contained in Kant selections, translated by Lewis White Beck, 1988.
13.——————————: Critique de la raison pure, trad. J.Tissot, T1, librairie philosophique de Ladrange, 2ème édition, Paris, 1845.
14.——————————: Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Victor Delbos, Librairie générale française, Paris, 1993.
15.——————————: La dissertation de 1770, trad. Gibelin, j. Vrin, Paris, 1965.
16.——————————: La religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, J. Vrin, Paris, 1996.
17.——————————: Logique, PUF, Paris, 1970.
18.——————————: Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? Trad. Philonenko, librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1959.

ت. المراجع باللغة العربية

19.ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، ج م ع ، 1978.
20.أبو ريان (محمد علي): فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص: 77.

21.أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990.
22.أبو نادر (نايلة): التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
23.أركون (محمد): تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
24.باومر (فرانكلين- ل): الفكر الأوربي الحديث القرن 17، تر: أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، جمهورية مصر العربية، 1987.
25.بدوي (عبد الرحمن): الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت، 1979 .
26.ـــــــــــــــــ: إيمانويل كانط ، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات ، الكويت، 1979.
27.بشته (عبد القادر): الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، 1995.
28.بلكفيف (سمير): إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، مطابع الدار العربية للعلوم، ط1 ، بيروت، 2011 .
29.بن جاء بالله (حمادي): العلم في الفلسفة، دار سيراس للنشر، تونس، 1999.
30.بناني (لحكيم عز العرب): الفلسفة والإصلاح الديني والرقابة الذاتية، أشغال مؤتمر" رهانات الفلسفة العربية المعاصرة" تنسيق: محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2010.
31.بوبر (كارل): منطق الكشف العلمي .تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، 2001.
32.بوترو (إميل): فلسفة كانط، تر. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.

33.توفيق (سعيد): الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ، 1992.
34.. ـــــــــ: تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
35.الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
36.ـــــــــــــــ: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2006.
37.ـــــــــــــــ: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1993.
38.ـــــــــــــــ: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1991.
39.ـــــــــــــــ: مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994.
40.ـــــــــــــــ: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.
41.حرب (علي): نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.
42.حسن خليفة (فريال): الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 ، 2001 .
43.خرطبيل (سامي): الوجود والقيمة ، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1980.
44.دريدا (جاك): الكتابة والاختلاف، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988.
45.دولوز (جيل): التجريبية و الذاتية بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم ، تر. أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1، بيروت، 1999.

46.ــــــــــــ: فلسفة كانط النقدية، تر. أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1997.
47.رشوان (محمد مهران): تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ، القاهرة، 1998.
48.روس (جاكلين): الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة، ط1 ، بيروت، 2001.
49.سليمان (جمال محمد أحمد): أنطولوجيا الوجود عند كانط، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2009 .
50.شفيتسر (ألبرت): فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ، 1980.
51.الصباغ (رمضان): الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، مصر، 1998.
52.ــــــــــــ: كانط ونقد الجميل ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ط1 ، 2002 .
53.صفدي (مطاع): استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1 ، 1986.
54.ــــــــــــ: ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ فلسفة الحداثة السياسية، نقد الاستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي ،ط2، بيروت، 2002.
55.الطويل (توفيق): فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط4، القاهرة، 1985.
56.العالم (محمود أمين): مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
57. ــــــــــــ: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1998.

58.عبد اللطيف (كمال): قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994.

59.عبد الله (محمد فتحي): الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1 ، بيروت، 1995.

60.العشماوي (محمد زكي): فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ، 1980.

61.عطية (أحمد عبد الحليم) : كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي للنشر، بيروت، ط1، 2010.

62.العظم (صادق جلال): دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، 1974.

63.غادامير (هانز–جيورج): تجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق . الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، مصر، 1997 .

64.فخري (ماجد): أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت،1958.

65.الفندي (محمد ثابت): فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية، بيروت ، ط1 ،1969.

66.قنصوة (صلاح): نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987.

67.كوهن (توماس): بنية الثورات العلمية، تر. شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.

68.ليلي (ويليام): المدخل إلى علم الأخلاق، تر. علي عبد المعطي محمد ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ت).

69.المسكيني (أم الزين بن شيخة): الفن يخرج عن طوره، دار المعرفة للنشر، تونس، 2010 .

70.المصباحي (محمد): مفهوم التنوير من خلال مقالة كانط ما التنوير؟ أعمال مائدة مستديرة بعنوان "المفاهيم تكوّنها وسيرورتها" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، 2000.

71.مطر (أميرة حلمي) : فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

72.ـــــــــــــ: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1998.

73.ـــــــــــــ: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1968.

74.ـــــــــــــ: مقدمة في علم الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1976.

75.منصف (عبد الحق): كانط ورهانات التفكير الفلسفي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2007.

76.نوكس (أ): النظريات الجمالية (كانط ، هيغل ، شوبنهاور) تر. محمد شفيق شيا، منشورات يحسون الثقافية ، بيروت ، 1985.

77.هويدي (يحيى): قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.

78.وقيدي (محمد): ما هي الإبستمولوجيا؟، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط2، الرباط، 1987.

79.يفوت (سالم): الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، سيادة التصور الميكانيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1989.

ث. المعاجم والقواميس باللغة العربية

80.ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير- محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، مطبعة دار المعارف، القاهرة، د.ت.

81.بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984.

82.صليبا (جميل): المعجم الفلسفي،ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979 .

83.ــــــــــــ: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

84.ــــــــــــ: المعجم الفلسفي ج2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994.

85.الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب): القاموس المحيط، ج 04، دار الجيل، بيروت، نسخة عن الطبعة المصرية لسنة 1952.

86.مدكور (ابراهيم): المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

87.وهبة (مراد): المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط5، القاهرة، 2007.

ج. الدوريات باللغة العربية

88.أوراق فلسفية، عدد11، القاهرة، 2005.

89.المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 38 -39، تونس، 2004 -2005.

90.مجلة أيس، العدد 01 ، الجزائر، 2005 .

ح. المراجع باللغة الأجنبية

91.Bachelard (Gaston): La philosophie du non, éditions Cérès, Tunis, 1993.

92.Barni (Jules): Examen de la critique du jugement, librairie philosophique de Ladrange , Paris , 1850.

93.Belaval (Yvon) : La révolution kantienne, Gallimard, Paris, 1978.

94. Ben Jaballah (Hamadi) : Le fondement du savoir dans la critique de la raison pure, les éditons de la Méditerranée, Tunis, 1997.
95. Boulad-Ayoub (Josiane): Fiches pour l'étude de Kant, Département de philosophie UQAM, Québec, 3ème édition, 1990.
96. Brankel (Jurgen) : Kant et la faculté de juger, L'Harmattan, Paris, 2004.
97. Buhle (Jean–Gottleib): Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant, T6, F.I. Fournier librairie, Paris, 1816.
98. Cassirer (Ernest): La philosophie des lumières, trad. Pierre Quillet, Fayard, Paris, 1966.
99. Cousin (Victor) : Cours de l'histoire de la philosophie du 18ème siècle, T 1, Pichon et Didier, éditeurs, Paris, 1829.
100. D'Aviau de Ternay (Henri) : La liberté kantienne, les éditions du CERF, Paris, 1992.
101. Delbos (Victor): La philosophie pratique de Kant, Félix Alcan édition, Paris, 1905.
102. Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix): Qu'est-ce que la philosophie?, éditions Cérès, Tunis, 1993.
103. Deleuze (Gilles) : La philosophie critique de Kant, PUF, Paris, 1963.
104. ——————— : Nietzsche et la philosophie, Trad. personnelle, PUF, paris, 1962.
105. Gadamer (H .G.): Truth and method , the English translation New York : continum,1975.
106. Guyau (J.M): Les problèmes de l'esthétique contemporaine, 10ème édition, librairie Félix Alcan, Paris, 1921.
107. Heidegger (Martin) : Qu'est-ce qu'une chose ? Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971.

108. ——————: Kant et le problème de la métaphysique, Editions Gallimard, Paris, 1953.
109. ——————: Essais et conférences, trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1958.
110. Hoffe (Otfried): Introduction à la philosophie pratique de Kant, librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1993.
111. Husserl (Edmund): Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, PUF, Paris, 1964.
112. Jaspers (Karl): Les grands philosophes, Kant, Librairie PLON, Paris, 2009.
113. Jouffroy : Cours d'esthétique, préf. M. Ph. Damiron, librairie de L. Hachette, Paris ,1845.
114. Krantz (Emile) : Essai sur l'esthétique de Descartes, librairie Germer Baillière , Paris, 1882.
115. Lacoste (Jean) : La philosophie au 20ème siècle, édition Hatier, Paris, 1988.
116. Lévy-Bruhl (Lucien) : La morale et la science des mœurs, PUF, Paris, 1953.
117. North Whitehead (Alfred): La fonction de la raison, Trad. Philippe Devaux, Payot, Paris, 1969.
118. Oswald (Kulp): Introduction to philosophy, psychology, logic, Ethics, Aesthetics and general philosophy, translated by W.B. Uslury, George Alen Union, 11th editions, London, 1927.
119. Oulbani (Mélika): La question de la métaphysique entre Kant et Carnap, in colloque « La philosophie critique de Kant » à Tunis en 1993, Cérès édition, Tunis, 1994.
120. Pérès (Jean): L'art et le réel, essai de métaphysique fondée sur l'esthétique, édition Félix Alcan, Paris, 1898.

121. Picard (Gabriel): Le problème critique fondamental, Gabriel Beauchsne éditeur, Paris, 1923.

122. Sarchi (Charles): Examen de la doctrine de Kant, librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1872.

123. Schön (L .F.): Philosophie transcendantale ou système d'Emmanuel Kant, Chez Abel ledoux, Paris, 1831.

124. Vandewalle (Bernard) : Kant, santé et critique, L'Harmattan, Paris, 2001.

125. Villers (Charles): Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale, 1ère partie, chez Collignon, imprimeur-librairie, France, 1801.

126. ———————: Philosophie de Kant: doctrine critique, principes fondamentaux de la philosophie transcendantale, seconde partie, Autrecht, chez N.VAN der Monde, Imprimeur-éditeur, 2ème édition, Paris, 1833.

127. Weil (Eric) : Problèmes kantiens, Librairie philosophique J. Vrin, Paris ,1990 .

خ. المعاجم والقواميس باللغة الأجنبية

128. Hornby (A S) : Oxford advanced learner's dictionary of current English, oxford university press, sixth edition, 2000.

129. Lalande (André): Vocabulaire technique et critique de la philosophie, presses universitaires de France, Paris, 18ème édition, 1996.

130. Le petit Larousse (grand format), paris, 1996.

131. Vaysse (Jean- Marie): Dictionnaire Kant, Ellipses édition marketing, Paris, 2007.

د. الدوريات باللغة الأجنبية

132. Archives de philosophie, vol XI, cahier 2, chez Gabriel Beauchesne, éditeur à Paris, 1934.

133. Archives de philosophie, vol XI, cahier III, chez Gabriel Beachesne, éditeur, Paris ,1935.

134. Les études philosophiques, vol 13, N°2, Paris, Automne 1986.

135. Philosophy of science, 69 (June 2002) Cambridge university press, United Kingdom.

136. Revue néo- scolastique, N°43, Paris, 1904.

137. Revue d’histoire, N°06, Avril-Juin 1985.

138. Revue philosophique de Louvain, 4ème série, T 79, N°44, 1981.

ثبت بالمفاهيم الكانطية

المفهوم بالعربية	الفرنسية	الألمانية
آلية	Mécanisme	Mechanism
اتفاق	Accord	Einstimmung
أثر	Trace	Wirkung
إحساس	Sentiment	Empfindung
أخلاق	Morale/Ethique	Moralitas /sittlichkeit
إدراك	Compréhension	Auffassung
إرادة	Volonté	Wille
أساس	Fondement	Grund
استقلال	Autonomie	Autonomie
استنباط	Déduction	Deduktion
أصدر حكماً	Rendre un jugement	Beurteilen

Bewunderung	Etonnement	إعجاب
Verbindlichkeit	Engagement	التزام
Unlust	Douleur	ألم
Gebot	Ordre	أمر
Möglichkeit	Possibilité	إمكان
Eindruck	Impression	انطباع
Glaube	Croyance	إيمان
Beweis	Démonstration	برهان
A posteriori	A posteriori	بعدي
Einrichtung	Structure	بنية
Erfahrung	Expérience	تجربة
Empirisch	Expérimental	تجريبي

Analytik	Analyse	تحليل
Transzendental	Transcendantal	ترانسندنتالي
Synthetisch	Synthétique	تركيبي
Gesetzgebung	Législation	تشريع
Vorstellung	Représentation	تمثّل
Widerspruch	Contradiction	تناقض
Aufklärung	Lumières	تنوير
Kultur	Culture	ثقافة
Dialektik	Dialectique	جدل
Ästhetisch	Esthétique	جمالي
Argument	Argument	حجة
Freiheit	Liberté	حرية
Gemeinsinn	Sens commun	حس عام

Sinnlichkeit	Sensibilité	حساسية
Geschmack	Goût	ذوق
Annehmlichkeit	263Satisfaction	الرضا
Glückseligkeit	Bonheur	سعادة
Bedingung	Condition	شرط
Ding	Chose	شيء
Schema	Schema	شيما
Figurx/Form	Forme	صورة
Phänomenon	Phénomène	ظاهرة
Gefühl	Sentiment	عاطفة
Sinnenwelt	Monde sensible	عالم محسوس
Verstandeswelt	Monde intelligible	عالم معقول
Genie	Génie	عبقرية

Vernunt	Raison	عقل
Praktisch	Pratique	عملي
Teleologie	Téléologie	غائية
Unbeding	Non conditionné	غير مشروط
Individuum	Individu	فرد
Wollen	Action de volonté	فعل الإرادة
Idee	Idée	فكرة
Kunst	Art	فن
Verstand	Entendement	فهم
An sich selbst	Soi-même	في ذاته
Gesetz	Loi	قانون
A priori	A priori	قبلي
Absicht	Intention	قصد

Wert	Valeur	قيمة
Würde	Respect /dignité	كرامة
Vollkommenheit	Perfection	كمال
Rein	Pure	محض
Prinzip	Principe	مبدأ
Einbildungskraft	Imagination	مخيلة
Erkenntnis	Connaissance	المعرفة
Begriff	Concept	مفهوم
Kategorie	Catégorie	مقولة
Vermögen	Faculté	ملكة
Urteilskraft	Faculté de juger	ملكة الحكم
Begehrungsvermögen	Faculté de désir	ملكة الرغبة
Erkenntnisvermögen	Faculté de connaissance	ملكة المعرفة

Intersse	Bénéfice	منفعة
Gegenstand	Objet	موضوع
Neigung	Tendance	ميل
Gemuet	Âme /esprit	نفس
KritiK	Critique	نقد
Antinomie	Antinomie	نقيضة
Noumenon	Noumène	نومنون
Gesinnung	Intention	نية
Pflicht	Devoir	واجب
Dasein	Existence/être	وجود
Einheit	Unité	وحدة
Mittel	Moyen	وسيلة
Bewusstsein	Conscience	وعي

فهرس التعريف بالأعلام الواردة في الأطروحة:

1. **أرسطو ARISTOTE:** فيلسوف يوناني (384 -322 ق.م) كان تلميذا لأفلاطون وهما من أكثر الأسماء شهرة في تاريخ الفلسفة اليونانية، يعد مؤسس المنطق الصوري حيث ألف بخصوصه كتاب الأورغانون كما ألف في الخطابة والشعر والأخلاق.
2. **أفلوطين PLOTIN**: فيلسوف يوناني (203م-270م) مذهبه التصوف والزهد اختار من الحياة أبسطها، اعتمد على التأمل في فلسفته والانقطاع عن حياة البذخ، من أشهر مؤلفاته: التاسوعات.
3. **ألتوسير Louis ALTHUSSER**: فيلسوف فرنسي (1921-1990) انتمى إلى الحزب الشيوعي الفرنسي والذي لقي منه النقد الكثير من خلال مؤلفاته "مع ماركس" و"قراءة الرأسمال"، "لينين والفلسفة" و"عناصر لنقد ذاتي".
4. **آينشتاين Albert EINSTEIN**: فيزيائي أمريكي من أصل ألماني (1879-1955) مكتشف نظرية النسبية التي تعد ثورة حقيقية في عالم الفيزياء الحديثة والمعاصرة، كتب: "حوليات الفيزياء"، " حول نظرية النسبية الخاصة والعامة".
5. **باشلار Gaston BACHELARD**: فيلسوف فرنسي (1884-1962) درس الرياضيات والفيزياء فضلا عن الفلسفة، واتجه إلى التحليل الفلسفي للفكر العلمي فألف: " تكوين الروح العلمي"، " مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية"، "الروح العلمي الجديد".
6. **برنار Claude BERNARD**: عالم وفيلسوف فرنسي (1813-1878) درس الطب وكرّس حياته في المختبر والتجريب، من كتبه: "دروس في الفيزيولوجيا التجريبية"، " دروس في الباثولوجيا التجريبية"...
7. **بوبر Karl Raimund POPPER:** كاتب فلسفي نمساوي (1902-1994) ينتمي إلى حلقة فيينا التي أسسها مناطقة الوضعية ثم انفصل عنها لاختلافه

معهم، حيث كان يميل إلى منطق الاكتشاف من اشهر كتبه: "المجتمع المفتوح وأعداؤه".

8. **بوترو Etienne Emile Marie BOUTROUX**: فيلسوف فرنسي (1845-1921) كان من المعارضين للتيار الوضعي في فرنسا، كتب:" العلم والدين في الفلسفة المعاصرة"، " الأخلاق والدين"، " دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة".

9. **بوركه Edmund BURKE**: كاتب وسياسي بريطاني (1729-1797) ذو نزعة حسية تجريبية، من أشهر كتبه:" مباحث فلسفية في أصل أفكارنا حول الرائع والجميل".

10. **بيكون Françis BACON**: من أكثر الفلاسفة الإنجليز شهرة عُرف بنزعته التجريبية (1561-1626) صاحب أوسع دائرة معارف بنيت على أساس الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي. أشهر كتبه: " الأورغانون الجديد".

11. **تورتشيللي Evangelista TORRICELLI**: فيزيائي إيطالي (1608-1647) مخترع جهاز قياس الضغط الجوي الباروميتر.

12. **جوته Johann Wolfgag VON GOETHE** : كاتب ألماني (1749-1832) كانت له أبحاث علمية أيضا تميز بها حيث ألف " تحوّل النباتات"، "نظرية الألوان" وفي نزعته الرمزية ألف روايته الشهيرة "فاوست" Faust.

13. **جوفروا Théodore Simon JOUFFROY**: فيلسوف فرنسي (1796-1842) كان تكوينه في البداية دينيا صارماً لكنه انقلب فيما بعد إلى ناقد للأديان، حيث كتب مقاله الشهير "كيف تنتهي العقائد"، من أشهر كتبه: "دروس في علم الجمال".

14. **جيل دولوز Gilles DELEUZE**: فيلسوف فرنسي (1925 -1995) من فلاسفة الاختلاف الذين تأثروا كثيرا بنيتشه وعارضوا افلاطون، له عدة

مؤلفات منها "الكتابة والاختلاف" و" ضد أوديب"، "نيتشه والفلسفة"، " فلسفة كانط النقدية"...

15. **دالبوس Victor DELBOS**: فيلسوف ومؤرخ للفلسفة فرنسي (1862-1916) من أشهر كتبه: "محاولة في تكوين فلسفة كانط العملية"، "المشكلة الأخلاقية في فلسفة سبينوزا".

16. **روسو Jean- Jacques ROUSSEAU**: فيلسوف فرنسي (1712-1778) كانت ميوله موسيقية حيث كتب فيها الكثير مثل: أوبرا عراف القرية، رسالة حول الموسيقى الفرنسية، رسالة في الموسيقى العصرية. أما في الفلسفة فقد ألف ما يلي: "الخطاب في أصل التفاوت بين البشر"، "العقد الاجتماعي"، "إميل".

17. **ريمان Bernhard RIEMANN**: رياضي ألماني (1826-1866) كان لأبحاثه آثارا بالغة خاصة تلك المتعلقة بنظرية الدوال ونظرية التكامل بالإضافة إلى إسهامه في بناء أسس الهندسة اللا إقليدية.

18. **سارتر Jean-Paul SARTRE**: كاتب وفيلسوف فرنسي (1905-1980) التحق بدار المعلمين العليا ثم اجتاز امتحان التبريز، وبهجرته إلى ألمانيا درس هوسرل وهايدغر وبذلك جمع بين الفينومينولوجيا والوجودية. من مؤلفاته: التخيّل، الغثيان، الوجود والعدم، جلسة سرية ودروب الحرية...

19. **شتال Georg Ernst STAHL**: طبيب وكيميائي ألماني (1660-1734) مؤسس النظرية الإحيائية في الطب.

20. **شيلر Max SCHELER** : فيلسوف ألماني (1874-1928) درس الطب في أول حياته ثم الفلسفة وعلم الاجتماع، كان مهتما بالفلسفة البراغماتية وبعدها انشغل بالتدريس في الجامعة، من كتبه: " السياسة والأخلاق"، " فكرة السلام الأبدي" و" مبدأ السلام".

21. **غادامير Georg Hans GADAMER**: فيلسوف ألماني معاصر (1900-2002) من الفلاسفة الذين تأثروا بالفكر اليوناني وبخاصة الجدل

الأفلاطوني، كما آمن بتعدد مجالات الحقيقة ولا تتوقف على العلم فقط وذلك من خلال كتابه الرئيسي: "الحقيقة والمنهج"، وله أيضاً " أفلاطون والكتابة"، "مشكلة الوعي التاريخي"...

22. **غاليلي Galileo GALILEE** : عالم إيطالي (1564-1642) تأثر كثيرا بكوبرنيك فاهتم بنظرية حركة الكواكب والأجسام الجامدة عموماً ومركزية الشمس التي عارضتها الكنيسة، أشهر كتبه: " محاورة حول مذهبي العالم الكبيرين".

23. **فتغنشتين Ludwig WITTGENSTEIN**: فيلسوف ومنطقي نمساوي (1889-1951) درس الميكانيكا والرياضيات والمنطق، وقد توجه إلى دراسة اللغة بتحليلها إلى جملة من القضايا التي صنفها من حيث دلالتها ومعانيها، من أشهر كتبه:" الرسالة المنطقية- الفلسفية".

24. **فوكو Michel FOUCAULT**: مفكر وفيلسوف فرنسي(1926-1984) شغل منصب أستاذ كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دو فرانس، وقد اتجه بالنقد إلى تاريخ الفلسفة بالنظر إلى الموضوعات التي تمت معالجتها، من مؤلفاته: "الكلمات والأشياء"، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، " ولادة العيادة" و" أركيولوجيا المعرفة".

25. **القديس توما الإكويني Saint Thomas D'AQUIN**: فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي (1225-1274) تكون على يد القديس ألبرتوس الأكبر بفرنسا ليصبح فيما بعد أستاذا للاهوت في باريس، اهتم بالمسائل الفلسفية من خلال مؤلفاته في: الأحكام، الخلاصة اللاهوتية، الشروح على أرسطو، وكتاب العلل.

26. **كلوبستوك Friedrich Gottlieb KLOPSTOCK**: شاعر ألماني (1724-1803) اختص في الشعر الوطني الألماني، فألف: "الملحمة الإنجيلية"، "معركة أرمينيوس".

27. **كوبرنيك Nicolas COPERNIC:**عالم فلك بولوني (1473-1543) وهو واضع الفرضية الخاصة بحركة الكواكب ودورانها حول الشمس.

28. **كوهن Thomas KUHN**: فيلسوف ومؤرخ علوم أمريكي (1922-1996) قدم تمييزا بين العلم الاستوائي (التراكمي) والعلم الاستثنائي الذي يقوم على الثورات، أشهر مؤلفاته: "بنية الثورات العلمية"، "الثورة الكوبرنيكية".

29. **لا لاند André LALANDE**: فيلسوف فرنسي (1867-1963) تخصص في الآداب كما في الفلسفة، كان عقلانيا في توجهه الفلسفي، من مؤلفاته: " سيكولوجيا أحكام القيمة"، "العقل والمعايير"، " المعجم التقني والنقدي للفلسفة".

30. **لوباتشيفسكي Nikolai Ivanovitch LOBATCHEVSKI** عالم هندسي روسي (1792- 1856) مؤسس الهندسة اللاإقليدية والتي أسماها الهندسة الخيالية عندما أحدث ثورة على المسلمات الإقليدية، له " المبادئ الجديدة للهندسة"، المبادئ الجديدة للهندسة.

31. **ليبنيتز Gottfried Wilhelm LEIBNIZ**: فيلسوف ألماني ورياضي بالإضافة إلى كونه لاهوتي وكيميائي ومؤرخ (1656-1716) من أشهر الفلاسفة الألمان قبل كانط وكان تأثيره عليه بالغا، له العديد من المؤلفات أشهرها: "تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار"، " محاولة في الفضل الإلهي"، " المونادولوجيا"...

32. **نيتشه Friedrich Wilhelm NIETZCHE**: فيلسوف ألماني (1844-1900) انشدّ إلى الفلسفة من خلال كتاب شوبنهاور "العالم كإرادة وتمثل" كما كان للقائه بالموسيقار فاغنر Wagner تأثيراً قوياً عليه، وباعتباره درّس الفيلولوجيا اليونانية اتجه بنقد لاذع للفكر اليوناني الذي خضع لنمطية الصورة الأبولونية القائمة على التأمل الهادئ والاعتدال، بينما وجد في نموذج ديونيسيوس بديلا عن ذلك بالنشوة التي يغرق فيها رائي

إرادة الحياة وقد قدم فكرته هذه في كتابه:" ولادة التراجيديا" كما كان له أيضا: " إنساني مفرط في إنسانيته"، "العلم المرح"، "هكذا تكلم زاردشت"، "إرادة القوة"، "فيما وراء الخير والشر".

33. **هاتشيسون Françis HUTCHESON**: فيلسوف وناقد ايرلندي (1694-1747) قال بأن للإنسان حسا خلقيا للخير(لا يغني عن العقل والتجربة) وهو منحة إلهية ودليل حكمته، له كتاب: " الفحص عن أصل معنى الجمال والفضيلة".

34. **هوبز Thomas HOBBES**: فيلسوف إنجليزي (1588-1679) درس في بداية حياته الآداب الكلاسيكية ثم انتقل بعدها إلى العلوم، كما تأثر كثيراً بالتحولات السياسية التي عرفتها بلاده خاصة الثورة على النظام الملكي، مما جعله يعظم من شأن الدولة فكتب عنها: " مبادئ القانون الطبيعي والسياسي"، "التنين" Leviathan وهو أشهر كتبه، بالإضافة إلى كتاب "في المواطن".

35. **هوسرل Edmund HUSSERL**: فيلسوف ألماني (1859-1938) تتلمذ على يد فرانز برينتانو بالنمسا، مؤسس الفينومينولوجيا والتي جاءت مع هيغل كتجلي للواقع في الوعي. من اشهر ما كتب: "مباحث منطقية"، المدخل إلى الفينومينولوجيا الخالصة"، " تأملات ديكارتية"، "أزمة العلم الأوروبي الفينومينولوجيا المتعالية".

36. **هيدغر Martin HEIDEGGER**: فيلسوف ألماني (1889-1976) تركّزت فلسفته على الوجود فانطلق من السؤال القديم الذي طرحه اليونان: ما الوجود؟ بتطبيقه للمنهج الفينومينولوجي. له عدة مؤلفات أشهرها: " الوجود والزمان"، " الطرق التي لا تؤدي إلى شيء"، "مدخل إلى الميتافيزيقا"، " مقالات ومحاضرات"...

37. **هيوم David HUME**: فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي (1711-1776) كان له بالغ الأثر على كانط إذ قال عنه أنه أيقظه من سباته

الدوغمائي، له العديد من المؤلفات منها: "رسالة في الطبيعة البشرية"، "فهم الانفعالات"، التاريخ الطبيعي للدين"، "الفحص عن الفهم البشري"...

38. **وايتهد Alfred North WHITEHEAD**: فيلسوف أمريكي ذو أصول إنجليزية (1861-1947) درس الرياضيات ثم قام بتعليمها إلى جانب الميكانيكا في جامعة لندن، أشهر كتبه العلمية: "مبادئ الرياضيات"، "مبادئ المعرفة الطبيعية"، "مفهوم الطبيعة". أما في الفلسفة فله: "العلم والعالم الحديث"، "السيرورة والواقع"، "مغامرات الأفكار".

39. **وولف Christian WOLFF**: رياضي وفيلسوف ألماني (1679-1754) كان تلميذ ليبنيتز ومؤسس لنظام فلسفي عقلاني، كان له تأثير كبير على الأنوار وعلى كانط تحديداً، له كتاب: "الفلسفة الأولى".

الفهرس

مقدمة...أ

الفصل الأول: الحكم المعرفي النظري...09

المبحث الأول: ماهية الحكم وتاريخيته (جينيالوجيا مفهوم الحكم)......10

أ- ضبط تصور الحكم (الإيثمولوجي-الاصطلاحي-الفلسفي).........10

ب- تاريخية مفهوم الحكم من أرسطو إلى كانط..........................14

المبحث الثاني: نظرية المعرفة كما يراها كانط.............................18

أ- حقيقة الذات العارفة...18

ب- حقيقة الموضوع..23

ج- العلاقة بين الذات والموضوع...32

المبحث الثالث: الأحكام القبلية والبعدية :الماهية والخصوصية..........39

أ- القبلي...39

ب- البعدي...43

ج- منزلة الحكم في فضاء القبلي والبعدي........................47

المبحث الرابع: نقد العقل وحدوده...56

أ- فحص ملكة الحكم...56

ب- ماذا يجب أن أعرف؟...60

الفصل الثاني: الحكم الجمالي..65

المبحث الأول: في فهم ملكة الحكم...67

أ- موضوعات ملكة الحكم...67

ب- مفهوم الذوق...74

ج- الحس العام المشترك..79

المبحث الثاني: ماهية الحكم الجمالي.......................................84

أ- طبيعة الحكم الجمالي...84

ب- إشكالية مفهومي الجمال والكمال...................................90

ج- الحكم الجمالي ومجالات التعالي....................................93

المبحث الثالث: فلسفة الجمال والفن عند كانط..........................98

أ- مفهوم الجمال في علاقته بالطبيعة..................................98

ب- الفن ومفهوم العبقرية عند كانط..................................101

ج- الشعور وملكة الحكم الجمالي.....................................106

الفصل الثالث: الحكم الأخلاقي (العملي).....................................109

المبحث الأول: طبيعة الأخلاق عند كانط..................................111

أ- القيم بين الدين والأخلاق..111

ب- الأخلاق ونظرية الواجب..118

ج- ميتافيزيقا الأخلاق...126

المبحث الثاني: ماهية الحكم الأخلاقي...................................131

أ- الجدلية والمعيارية وإشكالية القيمة..............................131

ب- الذات المشرّعة وإشكالية إنتاج القيمة...........................134

المبحث الثالث: المنطوق واللا منطوق في نظرية كانط الأخلاقية....142

أ- الأخلاق كمجال لما يمكن التفكير فيه............................142
ب- تحرير الأخلاق من العفوية الإنسانية..........................147
ج- البحث الأخلاقي طريق نحو نقد العقل العملي................155

الفصل الرابع: الحكم والنقد..163

المبحث الأول: تمفصل الحكم مع الملكة..............................165

أ- الحكم وملكة المعرفة...165
ب- الحكم وملكة الذوق..169
ج- الحكم وملكة الإرادة..174

المبحث الثاني: الحكم والمنهج الترانسندنتالي.........................181

أ- إبستمية الحكم المعرفي (النظري)...............................181
ب- قيمة الحكم الجمالي..187
ج- أبعاد الحكم الأخلاقي (العملي)...................................193
المبحث الثالث: قراءة في إبستمولوجيا الحكم عند كانط 200
أ- قيمة ملكات الروح الإنسانية......................................200
ب- الآفاق العلمية والفلسفية للنقد الكانطي........................208

المبحث الرابع: النقد الكانطي في الفكر العربي الإسلامي؛ التداعيات والتجاوز..217

أ- المشروع النقدي في الفكر العربي الإسلامي؛ الموضوع والمنهج..217
ب- المشروع النقدي للجابري..222
ج- إستطيقا كانط في الفكر الجمالي العربي بين التداعي والتجاوز...234

د- شروط إمكان النقد في الفكر العربي والإسلامي.................238

خاتمة...244

قائمة المصادر المراجع..248

الملاحق...260